ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

74e ANNÉE MAI - JUIN - JUILLET - AOUT 1973 Nos 437 - 438

LE COMMENTAIRE ÉSOTÉRIQUE DU CORAN

par *Abdu-r-Razzâq Al-Qâchânî*

SOURATE 24

LA LUMIÈRE *(An-Nûr)*

Le commentaire d'Al-Qâchâni est ici partiel. Sur les 64 versets de la sourate, il traite tout d'abord d'une façon générale des versets 11 à 26, puis, d'une façon suivie, des versets 35 à 47 et 43 à 47, et enfin, isolément, des versets 52 et 54.

Versets :

11. En vérité, ceux qui ont colporté le mensonge calomniateur (1) sont une faction d'entre vous. Mais ne le prenez pas comme un mal pour vous ; cela vous est plutôt un avantage. A chacun d'entre les menteurs reviendra ce qu'il a acquis comme péché, et celui qui se sera chargé du plus important subira un châtiment formidable.

12. Mais pourquoi lorsque vous avez entendu (l'accusation), les croyants et les croyantes n'ont-ils pas pensé d'eux-mêmes du bien à ce sujet, et n'ont-ils pas dit : « Ceci est un mensonge évident » ?

13. Et pourquoi (les accusateurs) n'ont-ils pas produit quatre témoins ? Car s'ils ne produisent pas les témoins, ils sont des menteurs devant Allah !

14. N'était la faveur d'Allah, et Sa miséricorde envers vous dans ce monde et dans l'autre, un châti-

(1) Le mot du texte est *ifk* qui désigne une forme grave de mensonge à caractère calomniateur et diffamatoire. Historiquement, la révélation coranique à cet endroit concerne une accusation mensongère d'adultère portée contre Aïchah, épouse du Prophète (sur lui la Paix !).

ment formidable vous aurait déjà atteints pour la chose que vous avez propagée.

15. Quand vous vous la passiez d'une langue à une autre et quand vous profériez de vos bouches ce dont vous n'aviez pas connaissance et que vous regardiez la chose comme légère, alors que devant Allah elle est très grave.

16. Que n'avez-vous pas dit plutôt, lorsque vous avez entendu (l'accusation) : « Il ne nous revient pas d'en parler » ? Par Ta Gloire (ô Seigneur), c'est une calomnie très grave !

17. Allah vous avertit de ne plus revenir à de pareilles (imputations) si vous êtes des croyants !

18. Allah vous explique les signes, et Allah est Très-Savant et Très-Sage !

19. En vérité ceux qui aiment que des accusations infâmantes soient répandues contre les croyants, subiront un châtiment atroce dans ce monde et dans l'autre. Allah sait, alors que vous ne savez pas !

20. N'était la faveur d'Allah, et Sa miséricorde pour vous (Il vous punirait). Mais il est Très-Clément et Très-Miséricordieux !

21. O ! vous qui croyez ne suivez pas les traces de Satan ! Celui qui suit ses traces doit savoir que Satan ordonne ce qui est infâme et illicite. N'était la faveur d'Allah et Sa miséricorde pour vous jamais quelqu'un d'entre vous n'aurait acquis la pureté, et en vérité c'est Allah qui rend pur celui qu'Il veut ; car Allah est Bien-Oyant et Très-Savant !

22. Que les possesseurs de surplus et de larges moyens ne jurent pas de ne plus faire de libéralités aux proches, aux pauvres et aux émigrés sur la voie d'Allah (2), et qu'ils soient indulgents et qu'ils aplanissent. N'aimeriez-vous pas, vous-mêmes, qu'Allah vous pardonne ? Et Allah est Très-Pardonnant et est Très-Miséricordieux !

23. En vérité, ceux qui décochent des traits calomnieux contre les femmes mariées, innocentes et

(2) Abû Bakr, compagnon du Prophète et père d'Aïchah, homme riche et généreux, avait juré de ne plus faire d'aumône à l'un de ses parents qui était du nombre de ceux qui avaient colporté la calomnie.

croyantes sont maudits dans ce monde et dans l'autre et subiront un châtiment formidable.

24. Le jour où témoigneront contre eux leurs langues, leurs mains et leurs pieds en raison de ce qu'ils ont fait,

25. Ce jour-là, Allah acquittera leur dette selon ce qui est vrai, et ils sauront qu'Allah est le Vrai Evident !

26. Les vilaines aux vilains, et les vilains aux vilaines ! Les vertueuses aux vertueux et les vertueux aux vertueuses (3) ! Ceux-ci seront purs de tout ce qu'on aura dit d'eux. A eux, pardon et biens abondants !

Commentaire :

Allah a attribué une grande importance au mensonge (*ifk*) et a été très sévère dans la menace formulée contre ce péché plus que dans tout autre cas de transgression ; Il a insisté sur son châtiment plus qu'Il ne l'a fait en matière d'adultère (*zinâ*) ou de « meurtre d'une âme protégée par la loi » (*qatlu-n-nafsi-l-muharramah*) car l'importance de la turpitude et la gravité de la transgression sont en rapport avec la faculté dont elles procèdent. La force obscurcissante que les turpitudes exercent sur leur auteur en l'éloignant de la Majesté divine et des lumières saintes, ainsi que le degré de déchéance de celui-ci dans les abîmes de la matérialité et des passions ténébreuses, varient avec leurs points de provenance ; si la faculté qui constitue la base et le lieu de provenance de la turpitude est la plus élevée, la turpitude respective est la plus basse, et inversément, car la turpitude s'oppose à l'excellence : plus l'excellence est noble, plus la turpitude qui lui fait opposition est vile. Or le mensonge est la turpitude correspondant à la faculté parlante ou rationnelle (*al-quwwah an-nâtiqah*) (4) qui est la plus noble des facultés individuelles humaines. En même temps, l'adultère est la turpitude de la faculté concu-

(3) Nous faisons une traduction strictement littérale parce qu'elle doit se retrouver telle dans le cadre du Commentaire où les réalités qualifiées ainsi ne sont pas des êtres humains mais des modalités de comportement moral.

(4) Le sens littéral de cette désignation est bien la « faculté parlante », ce qui équivaut à l'« âme logique » de l'aristotélisme, car le mot « logos » dont cette dernière expression dérive a lui-même le sens originel de « parole » et le sens dérivé de « raison ».

piscible (*al-quwwah ach-chahwâniyah*) et le meurtre la turpitude de faculté irascible (*al-quwwah al-ghadabiyah*). Ainsi, en raison de l'excellence de la première de ces facultés sur les deux autres, la vilénie de la turpitude qui lui correspond est la plus grave. L'excellence de la faculté rationnelle vient du fait que l'homme n'est « homme » que par cette faculté : la montée vers les mondes supérieurs, l'orientation vers la Majesté divine, l'atteinte des connaissances et des perfections, ainsi que l'acquisition des excellences et des félicités viennent par elle. Par contre, quand elle se corrompt par effet de la domination qu'exerce sur elle la puissance satanique (*ach-chaïtânah*) et qu'elle se trouve voilée à l'égard de la lumière par le fait de l'empire des ténèbres, elle atteint l'extrême désolation et éprouve la punition du « feu » qui est la « rouille » (*ar-raïn*) et le Voile total (*al-Hijâb al-kullî*) ; (à quoi se rapportent ces versets de la Sourate des Fraudeurs, LXXXIII, 15 et 16) : « Mais non ! Plutôt leurs acquisitions ont couvert de rouille leurs cœurs ! Assurément, ce jour-là ils seront séparés de leur Seigneur par des voiles ! ». Alors la perpétuité du châtiment et la permanence de la punition s'imposeront comme conséquence de la corruption de la foi principielle en dehors de la corruption des œuvres ; (à quoi se rapporte ce verset de la Sourate des Femmes, IV, 48) : « En vérité, Allah ne pardonne pas qu'on Lui associe d'autres divinités, alors qu'Il pardonne ce qui est moins grave à qui Il veut » (5).

Quant aux deux autres facultés, la turpitude correspondant à chacune d'elles se répercute finalement par l'apparition d'effets dans la disposition de la nature intelligente angélique (*an-nutqiyah al-malakiyah*) ; par suite cette turpitude peut être effacée, en se faisant réduire et maitriser, quand sa combativité est apaisée et son pouvoir affaibli, et alors la lumière prend l'ascendant et la domine alors normalement ; c'est ce qui se passe avec l' « âme devenue blâmante » (*an-nafs al-lawwâmah*) (6) au moment du retour péni-

(5) Le péché de *chirk*, association d'autres divinités à Allah, est plus grave que tout autre parce qu'essentiellement il relève de l'intelligence qui est la faculté la plus haute de l'être.

(6) Nous rappelons qu'il s'agit là d'un des termes techniques désignant une des « phases » de l'âme humaine dans son ascension spirituelle : 1. *ammâra* (« qui presse au mal ») ; 2. *lawwâmah* (« qui reproche les fautes ») ; 3. *mulhamah* (« inspirée ») ; *mutmaïnnah* (« apaisée et rassurée) ; 5. *râdiyah* (« agréante, contente de Dieu ») ; 6. *mardiyah* (« agréée par Dieu ») et 7. *çâfiyah* (« intégralement pure »).

tent vers Allah (*at-tawbah*) et du repentir (*an-nadâmah*). Mais l'âme peut aussi se fixer par la persévérance dans le mal et par le manque de demande de pardon (*al-istighfâr*). Pourtant dans les deux cas la turpitude respective n'atteint pas la «station du secret» (*maqâmu-s-sirr*) (7) et la halte de la conscience actualisée (*mahallu-l-hudûr*) et de la conversation confidentielle avec le Seigneur (*munâjâtu-r-Rabb*) : elle ne dépasse pas la limite de la « poitrine » (*aç-çadr*) (8). La disposition primordiale de l'être (*al-fitrah*) par contre n'est pas réellement voilée ni renversée par elle. Ne vois-tu pas que la « puissance satanique » qui égare l'homme est plus éloignée de l'excellence divine que les puissances de la férocité (*as-sabu'iyah*) et de la stupidité (*al-bahîmiyah*) et elle est plus éloignée par quelque chose dont on ne peut mesurer la valeur. Ainsi l'homme par le renforcement de la turpitude de la raison devient un satan (*chaïtân*), alors que par le renforcement des deux autres turpitudes il devient un « animal » (*haïawân*), soit comme une bête stupide (*bahîmah*) soit comme une bête féroce (*sabu'*). Or n'importe quel animal peut être plus vertueux et plus près de la prospérité qu'un satan. C'est pourquoi Allah — qu'Il soit exalté — a dit (Sourate des Poètes, XXVI, 221) : « Vous informerais-Je au sujet de ceux sur qui descendent les satans ? Ceux-ci descendent sur tout pécheur endurci dans le péché ».

A cet endroit de la sourate (cf. le verset 21) Allah a averti de ne pas suivre les « pas de Satan », car l'accomplissement de tels crimes ne se produit que du fait de suivre et d'écouter Satan ; alors l'être en cause fait partie de son armée et de sa suite, devenant ainsi plus vil et plus déchu, se trouvant alors privé de la « grâce d'Allah » — qui est la lumière de Sa direction, — séparé, par des voiles, de « Sa miséricorde » — qui est le flux de la perfection et du bonheur —, « maudit dans ce monde et dans l'autre », détesté par Allah et par les Anges, alors que témoigneront contre lui ses membres par la métamorphose de leurs formes et l'enlaidissement de leur aspect, l'être étant pourvu alors d'un corps et d'une âme ignobles, déchu

(7) Cette « station » est située entre celle du cœur (*al-qalb*) et celle de l'Esprit (*ar-Rûh*), et il est dit que le *sirr* est un point très fin situé dans le cœur dont il constitue en quelque sorte la quintessence.

(8) Le *çadr* désigne l'enveloppe subtile la plus extérieure du *qalb*.

dans l'infâmie (9). Car de telles vilainies ne procèdent que d'êtres vilains conformément à ce qu'Allah a dit (verset 26) : « Les vilaines aux vilains ». Quant aux « vertueux », les purs de toute turpitude, de ceux-ci ne proviennent que des choses de vertu et de mérite (10). « A eux, pardon » par la protection des lumières divines sur les attributs de leurs âmes, et « biens abondants » en fait de réalités intelligibles (*ma'âni*) et de connaissances (*ma'ârif*) surgies dans leurs cœurs.

Verset :

35. Allah est la Lumière des Cieux et de la Terre ! Le symbole de Sa lumière est une niche dans laquelle se trouve un flambeau, flambeau placé dans un cristal, cristal qui est comme un astre brillant ; le flambeau prend son feu d'un arbre béni, un olivier, qui n'est ni d'Orient ni d'Occident, et dont l'huile est prête à luire quand même le feu ne la touche pas : lumière sur lumière ! Allah guide à Sa lumière celui qu'Il veut ! Et Allah propose aux hommes des symboles, car au sujet de toute chose Allah est Très-Savant !

Commentaire :

« Allah est la Lumière des Cieux et de la Terre » : c'est la Lumière qui se manifeste en vertu de son essence même et par laquelle sont rendues manifestes les choses.

Au sens absolu, la Lumière (*an-Nûr*) est un des noms d'Allah — qu'Il soit exalté — considéré sous le rapport de la violente manifestation de Soi-même aussi bien que de la manifestation des choses par Lui ; ceci est conforme à ce qu'on a dit :

---

(9) Signalons à l'occasion qu'on a là un exemple qui peut aider à voir la concordance finale entre les doctrines sur les états posthumes des êtres, dans les traditions de type prophétique ou religieux, et celles de type sapiential : la doctrine de la transmigration elle-même n'est qu'une des formes de représentation de formes d'existence future qui en réalité n'ont aucune similitude autre que « symbolique », avec la forme du monde humain et terrestre.

(10) Nous rappelons ici ce que nous avons signalé dans la note 3. Bien entendu il ne s'agit plus en l'espèce ni de *tafsir* ou exegèse ordinaire, ni de *ta'wil* proprement dit, mais d'une méthode d'*ichârah* ou allusion, qui permet des transpositions analogiques.

« Il est caché par l'excès de Sa manifestation ! Les regards des hommes se sont donnés comme tâche de Le percevoir mais ils restent comme des chauve-souris !

« Ce que des yeux bleus peuvent atteindre de la lumière de Sa Face, vaut ce que peuvent discerner les yeux couverts de chassie ! »

Or du fait qu'Il subsiste par Soi-même et Se manifeste par Soi-même, Il est « la Lumière des Cieux et de la Terre », c'est-à-dire Celui qui rend manifestes les Cieux des esprits et la Terre des corps. Il est ainsi l'Etre absolu par lequel existe toute chose existante aussi bien que la clarté elle-même.

« Le symbole de Sa Lumière », c'est-à-dire son aspect existentiel et sa manifestation dans les mondes rendus manifestes par elle, est une « niche dans laquelle se trouve un flambeau » : c'est là une figuration du corps qui, obscur en lui-même, s'éclaire par la lumière de l'Esprit (*ar-Rûh*) représenté par le flambeau, et même temps se trouve strié par les canaux des sens ; l'irradiation de la lumière à travers les intervalles que constituent ceux-ci est évoquée par l'effet que produit la niche avec son flambeau.

Le « cristal » est une désignation du cœur (*al-qalb*) qui s'illumine par l'Esprit et qui, par rejaillissement, illumine ce qui l'environne, telle une chandelle qui, tout en s'illuminant elle-même, éclaire autour d'elle. Ce cristal est comparé à un « astre brillant » en vertu de sa simplicité, de son exceptionnelle luminosité et de sa position élevée, ainsi qu'en vertu de la multitude de ses rayons, tel qu'est l'état du cœur.

L' « arbre » qui prête son feu à ce cristal est l'âme sainte, pure et limpide (*an-nafsu-l-qudsiyah al-muzakkâh aç-çâfiyah*) ; elle fut symbolisée ainsi en raison de la ramification de ses modalités et de la variété de ses facultés qui poussent de la terre du corps et exaltent leurs branches dans l'espace du cœur vers le ciel de l'Esprit (11). Cet arbre est qualifié de « béni » en raison de la multitude des utilités et des avantages que renferment les fruits des vertus (*al-akhlâq*), des œuvres (*al-a'mâl*) et des perceptions (*al-mudrakât*) ; en raison également de sa force de croissance par progression dans le perfectionnement et

(11) Pour le symbolisme de l'Arbre voir aussi le Commentaire de la sourate de l'Evénement (Cor. LVI) versets 28, 52 et 71. Cf. *Etudes Traditionnelles* de nov.-déc. 1972.

l'atteinte de la félicité dans les deux demeures (celle d'ici-bas et celle de la vie future) ; et encore en raison de la perfection qu'atteignent ceux qui sont connaissants de cette âme ; en raison aussi du fait qu'elle est le support des lumières (*al-anwâr*) et des secrets (*al-asrâr*), des connaissances (*al-ma'ârif*) et des réalités intimes (*al-haqâîq*), des stations (*al-maqâmât*) et des acquisitions (*al-makâsib*), des états (*al-ahwâl*) et des dons (*al-mawâhib*).

Cet arbre a été spécifié comme étant un olivier du fait que les perceptions de l'âme qu'il symbolise sont de nature individuelle (*juz'iyât*) et adhèrent au noyau des attaches matérielles, idée que peut figurer le fruit de l'olivier, car l'olive n'est pas constituée uniquement de chair (il y a encore le noyau dur auquel celle-ci adhère). Une autre raison de cette spécification est la pleine disposition de cette âme d'être attisée et illuminée par la lumière du feu de l'intellect actif (*al-'Aql al-fa'äl*) arrivant à l'âme par l'intermédiaire de l'Esprit et du cœur, propriété à laquelle correspond l'abondance de l'huile dans l'olive et sa nature inflammable.

Le fait que l'olivier « n'est ni d'Orient ni d'Occident » veut dire que l'âme sainte est située entre l'Occident du monde des corps qui est le lieu où se couche la Lumière divine en s'enveloppant dans les voiles des ténèbres, d'un côté, et l'Orient du monde des esprits qui est le lieu d'où se lève cette Lumière en surgissant derrière les voiles des clartés, de l'autre côté ; car l'âme sainte est plus subtile et plus claire que le corps, mais plus épaisse que l'Esprit.

L' « huile » qui est, de cette âme, la potentialité portant en elle la lumière sainte, primordiale, « est prête à luire » et à s'illuminer — par passage spontané à l'acte et par arrivée à la perfection — « quand même ne la touche le feu » de l'Intellect actif, et quand même ne l'atteint la lumière de l'Esprit Saint, tant sa vocation est impérieuse et sa pureté impeccable.

« Lumière sur lumière » : c'est-à-dire que cet Orient qui fait paraître la clarté de la perfection réalisée est une lumière surajoutée à la lumière de la potentialité stable qui se lève de la racine naturelle, de sorte qu'il y a comme une lumière redoublée.

« Allah conduit à Sa Lumière » qui est manifeste par essence et qui rend manifeste ce qui est autre qu'elle, en accordant Son assistance et Sa direction à « qui Il veut » d'entre les êtres dignes de Sa sollicitude afin qu'il parvienne à la béatitude.

« Allah est au sujet de toute chose Très-Savant », c'est-à-dire Il connaît les symboles et leurs applications adéquates et Il en révèle à Ses Saints les véritables significations.

Versets :

36. « Dans des maisons qu'Allah a permis d'élever et dans lesquelles on récite Son Nom, chantent Sa gloire, les matins et les soirs,

37. « Des Hommes que ni négoce ni ventes ne détournent du dhikr d'Allah, de l'accomplissement de la prière et de la prestation de l'aumône obligatoire et qui redoutent le jour où les cœurs et les regards se renverseront,

38. « (Jour fixé) pour qu'Allah les récompense suivant leurs meilleurs actes et pour qu'Il leur accorde de Sa faveur un surplus, car Allah pourvoit qui Il veut de biens sans compter ».

Commentaire :

Allah conduit à Sa Lumière qui Il veut, « dans des maisons », c'est-à-dire des stations spirituelles (*maqâmât*) « dont Allah a autorisé l'édification » et l'élévation de leurs degrés, et dans lesquelles on récite Son Nom : par la parole articulée (*al-lisân*), le combat spirituel (*al-mujâhadah*) et l'acquisition des vertus (*at-takhalluq bil-akhlâq*) dans la station de l'âme individuelle (*maqâmu-n-nafs*) ; par la conscience actualisatrice (*al-hudûr*), le discernement ininterrompu de la présence divine (*al-murâqabah*) et l'appropriation des qualités spirituelles (*al-ittiçâf bi-l-awçâf*) dans la station du cœur (*maqâmu-l-qalb*) ; par la conversation confidentielle (*al-munâjâh*), le dialogue (*al-mukâlamah*) et la constatation directe des réalités secrètes (*tahqîqu-l-asrâr*) dans la station du secret (*maqâmu-s-sirr*) ; par l'entretien intime (*al-munâghâh*), la contemplation (*al-mushâhadah*) et l'éblouissement dans les lumières (*at-tahayyur fi-l-anwâr*) dans la station de l'Esprit (*maqâmu-r-Rûh*) ; enfin par l'immersion (*al-istighrâq*), l'effacement (*al-intimâs*) et l'extinction (*al-fanâ*) dans la station de l'Essence (*maqâmu-dh-Dhât*);

« En elles chantent Sa gloire » : par la purification (*at-tazkiyah*), la sublimation (*at-tanzîh*), l'union (*at-tawhîd*), le dépouillement (*at-tajrîd*) et la singularisation (*at-tafrîd*) ;

« dans les matins » de l'épiphanie divine (*at-tajallî*) « et dans les soirs » de l'occultation (*al-istitâr*) ;

« des Hommes (*Rijâl*) » — c'est-à-dire des Hommes spirituels qui ont atteint le degré de la Solitude suprême (*Afrâd*), des Devançants de tous les autres (*Sâbiqûn*), des Purifiés absolus (*Mujarradûn*), des Elus mis à part (*Mufradûn*), des Subsistants par la Vérité divine (*Qâïmûna bi-l-Haqq*) ;

« que ne détourne ni négoce » — par un échange du profit à établir au compte final contre la vie de ce monde, alors qu'ils vivent en ascèse (*az-zuhd*) —, « ni vente » — la vente de leurs âmes et de leurs biens contre paradis (offert aux combattants) conclue du fait de leur combat sacré (*jihâd*) —, que, donc, ni ce « négoce » ni cette « vente » ne détournent du « dhikr d'Allah » — qui est le dhikr de l'Essence absolue —, ou de « l'accomplissement de la prière » — prière de la contemplation pendant l'état d' « extinction » (*al-fanâ*) —, ou de « la prestation de l'aumône obligatoire » — qui consiste (dans leur cas, outre l'acception ordinaire) dans le fait de diriger spirituellement les autres (*irchâd*) et de contribuer à leur perfectionnement (*takmîl*) durant l'état de « permanence » (par la Vérité) (*al-baqâ*) (état subséquent à celui d' « extinction »).

« Ils redoutent le jour où se retourneront les cœurs (*al-qulûb*) » vers les secrets (*al-asrâr*) (12), « et les regards sensibles (*al-abçâr*) » vers les vues subtiles (*al-baçâïr*), jour où, dirait-on mieux, se renverseront les réalités ultimes (*al-haqâiq*) des cœurs aussi bien que des regards, en tant qu'elles seront éteintes et existantes à nouveau par Allah suivant le hadith qudsî où Il dit : « Je suis alors son ouïe et sa vue » (13), en vertu de la manifestation du reste existentiel survivant (*baqiyah*) (14) et de la subsistance de l'égoïté créaturelle (*inniyah*) (15).

---

(12) Cf. la note 7. — La station du « secret » (*sirr*, pl. *asrâr*) implique la « transformation » (passage au-delà de la forme) de la station du « cœur » par une sorte de retournement. On remarquera que le texte coranique établit une relation linguistique précise entre *tataqallabu* « se retourneront » et *al-qulûb* « les cœurs », mots de la même racine (*qlb*) qui exprime une idée de « renversement » ; les « cœurs » qui ont une position ordinaire inversée et retournée seront donc par un retournement nouveau redressés et rétablis dans un état supérieur.

(13) Référence au hadith qodsî disant qu'à la suite des œuvres surégatoires du serviteur — et de l'amour divin qu'il s'attire — Allah devient son ouïe, sa vue, sa main et son pied.

(14) et (15) Il s'agit de la persistance de la forme individuelle qui n'a pas épuisé son cycle particulier.

« (Jour fixé) pour qu'Allah les récompense » par une existence de nature divine (*al-wujûd al-haqqânî*) « suivant ce qu'ils ont fait de mieux », par des grâces appartenant aux paradis des actions, des âmes et des œuvres, « et pour qu'Il leur accorde un surplus de Sa faveur » par des grâces appartenant aux paradis des cœurs et des attributs !

« Et Allah pourvoit qui Il veut de biens » appartenant aux paradis des Esprits (*al-Arwâh*) et des contemplations (*al-muchâhadât*), « sans compter », du fait que ces biens sont trop abondants pour être mesurés ou appréciés.

Verset :

39. Quant à ceux qui n'ont pas la foi, leurs œuvres sont comme un mirage au désert que l'assoiffé prend pour de l'eau jusqu'au moment où il y arrive et n'en trouve rien. Mais il y trouve Allah qui lui règlera son compte, car Allah est prompt dans ses comptes.

Commentaire :

« Quant à ceux qui n'ont pas la foi (*kafarû*) », c'est-à-dire qui sont voilés à l'égard de la Religion (*ad-Dîn*), « leurs œuvres », accomplies dans l'espoir de la rétribution, « sont comme un mirage au désert », du fait que ces œuvres sont sorties des phantasmes vides qui se dressent dans la plaine de l'âme animale.

« L'assoiffé le prend pour de l'eau », autrement dit l'homme qui espère cueillir la récompense de ses actes s'imagine qu'il s'agit en cela de choses effectives, agréables, durables, conformes à l'idées qu'il s'en était faite, « jusqu'au moment où il y arrive », c'est-à-dire lors de la petite Résurrection (*al-Qiyâmatu-ç-çughrâ*), « et ne trouve rien », mais constate qu'il s'agissait d'une chose vide et vaine, d'une opinion trompeuse, situation qui correspond également à ce que dit d'autre part Allah : « Nous nous portons vers les œuvres qu'ils ont faites et Nous les rendons poussière dispersée » (Sourate XXV, 25).

« Mais il y trouve Allah », c'est-à-dire qu'à l'endroit de cette illusion trompeuse il trouve les anges d'Allah, les *Zabâniyah*, sbires des forces et des âmes célestes et terrestres, (16) qui le conduiront aux feux de la privation (*nîrânu-l-hirmân*) et à l'avilissement de la faillite (*khizyu-l-khusrân*) et qui régleront son

(16) Des Anges de l'Enfer. Cf. Sourate XCVI, 18.

compte, selon sa croyance corrompue et son œuvre vaine, par l'eau bouillante de l'Ignorance (*hamîmu-l-Jahl*) et l'eau glaciale des ténèbres (*ghassâq-zh-Zhulmah*).

Verset :

40. Ou encore leurs œuvres sont comme des ténèbres sur une mer immense que couvre un flot au dessus duquel il y a un autre flot, et au-dessus de celui-ci un nuage : des ténèbres les unes sur les autres. Quand (l'homme) sort sa main, il n'est pas prêt de l'apercevoir. Celui auquel Allah n'a pas donné une lumière n'a aucune lumière.

Commentaire :

« Ou encore leurs œuvres sont comme des ténèbres » sur la mer de la Matière (*al-Hayûlâ*), « mer immense » et profonde qui submerge le cadavre de toute âme ignorante, voilée par les phantasmes corporels, et qui noie toute faculté psychique qui s'y attache.

Cette mer est « couverte par le flot » de la nature corporelle (*at-tabiah al-jismânîyah*) « au-dessus duquel il y a un autre flot », le flot de l'âme végétative (*an-nafs an-nabâtiyah*), « et au-dessus de celui-ci il y a un nuage », le nuage de l'âme animale (*an-nafs al-hayawâniyah*) et de ses phantasmes sombres : « des ténèbres » superposées « les unes sur les autres ».

« Lorsque » l'être voilé par ces ténèbres, qui se trouve noyé et enfermé dans celles-ci, « sort sa main », qui est la faculté théorique du mental (*al-quwwah al-âqilah an-nazhariyah bi-l-fikr*), « il n'est pas prêt à l'apercevoir », tant elle est obscure, tant l'intuition (*al-bacîrah*) de cet homme est aveugle, et tant celui-ci est dépourvu d'une bonne orientation. Car comment l'aveugle distinguerait-il une chose noire dans une nuit obscure ?

« Celui auquel Allah n'a pas donné une lumière » c'est-à-dire celui sur lequel Il n'a pas fait rejaillir les lumières de l'Esprit avec ses vertus de confirmation sainte (*at-ta'îd al-qudsî*) et d'assistance intellectuelle (*al-madad al-aqlî*), « n'a aucune lumière ».

Verset :

14. Ne vois-tu pas qu'à Allah chante des louanges tout être dans les Cieux et sur la Terre, ainsi que les oiseaux disposés en hiérarchies ? Chaque être connaît sa prière rituelle et son incantation particulière ! Et Allah est Très-Savant au sujet de ce qu'ils font !

Commentaire :

« Ne vois-tu pas qu'Allah est glorifié par tout être » dans la région des « Cieux » des esprits par des chants de sanctification (*at-taqdîs*) et par la célébration de Ses Attributs de Beauté (*aç-Çifât al-Jamâliyah*), et de même par tout être dans la région des « Terres » des corps par des louanges et des magnifications, ainsi que par la célébration de Ses Attributs de Majesté (*aç-Çifât al-Jalâliyah*),

« ainsi que les oiseaux (figurant) des facultés appartenant aux « cœurs et aux « secrets », qui proclament les deux espèces de louanges, « disposés en hiérarchies », rangés sur leurs degrés dans l'étendue du domaine du Secret (*as-sirr*), redressés par la lumière de la Présence divine (*as-Sakinah*), oiseaux dont aucun ne dépasse les limites de sa condition, suivant ce qu'ils disent dans la parole d'Allah : « Il n'y en a pas entre nous qui n'ait une station marquée » (Coran XXVII, 164) (17).

« Chaque être connaît sa prière (*çalât*), c'est-à-dire son obéissance (*tâah*) particulière par laquelle de plein gré il se réduit et s'assujettit à la force réductrice et au pouvoir divins, qu'il s'agisse soit d'une obéissance intellectuelle, soit d'une obéissance pratique, et par laquelle il veille à ce qu'il puisse être éduqué par Allah et se tenir présent devant la Face divine dans les choses qui lui ont été ordonnées.

« Et (chaque être connaît) son incantation », c'est-à-dire la proclamation de la particularité par laquelle se distingue tout oiseau et par laquelle celui-ci témoigne de l'Unité divine.

« Et Allah est Très-Savant » au sujet de leurs actions et de leurs dévotions !

Verset :

43. Ne vois-tu pas comment Allah pousse les nuages puis les rassemble et les entasse pas monceaux ? Tu vois ensuite la pluie sortir par les fentes. Il fait descendre du Ciel des montagnes qui portent la grêle avec laquelle Il atteint qui Il veut, et qu'Il détourne de qui Il veut. Les fulgurations de Son éclair enlèvent presque les regards !

---

(17) Le passage complet (versets 164-166) est : « Il n'y a aucun d'entre nous qui n'ait une place marquée. En vérité, nous sommes rangés en ordre ! Et en vérité nous célébrons des louanges ! »

Commentaire :

« Ne vois-tu pas comment Allah pousse », par les souffles (*an-nafakhât*) et les désirs (*al-irâdât*), les « nuages » de l'intellect, comme des dérivations logiques détachées des formes syllogistiques particulières, et « qu'Il les rassemble ensuite » en en constituant des catégories groupées en vue de la conclusion, et « qu'Il les entasse par monceaux » de preuves et d'arguments ?

« Ainsi tu vois ensuite la pluie » des conclusions et des connaissances sûres « sortir par les fentes ».

« Il fait descendre du Ciel » de l'Esprit les « montagnes » que sont les lumières de la Présence divine pacifique (*as-Sakînah*) et de la Certitude (*al-Yaqîn*) qui assurent la dignité, l'apaisement et la stabilité, montagnes « qui portent la grêle » des réalités et des connaissances intuitives (*al-haqâiq wa-l-maârif al-kachfiyah*), ainsi que des idées transcendantes éprouvées par la saveur (*al-maâni adh-dhawqyah*).

Si (suivant une autre façon de comprendre le texte du verset) « Il fait descendre du Ciel — à savoir des montagnes qui s'y trouvent — la grêle », les dites montagnes sont les mines des sciences et des dévoilements intuitifs de toutes espèces, car pour chaque « science » (*ilm*) et pour chaque « technique » (*çan'ah*) il y a une mine dans l'Esprit, établie en lui selon la nature première des êtres (*al-fitrah*), et dont procède cette science (ou dont dépend cette technique) ; c'est pour cela que certaines sciences et non d'autres se présentent à certains hommes avec facilité : d'aucuns ont ainsi la plupart de ces sciences tandis que d'autres n'en ont rien. « Toute chose est facilitée pour ce à quoi elle a été destinée lorsqu'elle fut créée » (*hadith*) (18).

Donc, selon cette deuxième façon de comprendre, « Allah fait descendre du Ciel de l'Esprit — à savoir des montagnes qui s'y trouvent — la grêle » des connaissances (intuitives) et des réalités (intelligibles), « par laquelle Il atteint qui Il veut » d'entre les facultés spirituelles, « et qu'Il détourne de qui Il veut » d'entre les facultés psychiques et les âmes voilées.

« L'éclat de Son éclair enlève presque les regards », c'est-à-dire la clarté des fulgurations de cette grêle qui sont les lumières tremblantes qui la précèdent, qui

(18) *Kullun muyassarun li-mâ khuliqa la-hu.*

ne persistent pas et ne se fixent pas, et qui paraissent et se retirent, jusqu'à ce qu'enfin elles deviennent fermes, « enlèvent presque les regards » des vues subtiles, tout éblouies et stupéfaites. A chaque nouvelle fulguration s'ajoute un nouvel éblouissement. C'est pourquoi l'Envoyé d'Allah — sur lui la Paix — disait : « Seigneur, accrois-moi mon éblouissement ! » (*Rabbi zidnî tahayyuren*), (19) c'est-à-dire science et lumière

Verset :

44. Allah fait tourner la nuit et le jour. En vérité, en ceci il y a un exemple instructif pour les gens doués de regards !

Commentaire :

« Allah fait tourner la nuit » de l'âme obscure « et le jour » de l'Esprit lumineux, une fois en faisant prédominer la lumière de l'Esprit qui éclaire alors le cœur et l'âme, et une autre fois en faisant apparaître l'obscurité de l'âme (inférieure) de sorte que celle-ci se trouble elle-même et provoque aussi le trouble du cœur qui est alors entraîné dans des altérations de couleur (*talwînât*) (20).

« En vérité, en ceci il y a un exemple instructif » pour faire réfléchir « les gens doués de regards (*abçâr*) » du cœur, ou les maîtres de vues intérieures (*baçâir*). Ceux-ci se sauvent vers Allah quand surviennent les altérations de couleur et l'obscurcissement de l'âme, et cherchent abri auprès de l'Etre Vrai (*al-Haqq*) et Sa mine de lumière, en se portant vers les stations du « secret » et du « cœur », de sorte que le voile est enlevé pour eux.

Verset :

45. Et Allah a créé d'eau toute bête : il y en a qui marchent sur leur ventre, d'autres marchent sur deux pieds et d'autres sur quatre .Allah crée ce qu'Il veut. En vérité Allah sur toute chose est Très-Puissant.

Commentaire :

« Allah a créé toute bête (*dâbbah*) », c'est-à-dire toutes espèces d'exigences (*dawâ'î*) qui rampent (*tadubbu*)

---

(19) Une version de ce hadith ajoute les mots *fî-K* ce qui donne en traduction complète : « Seigneur, accrois mon éblouissement en Toi ! »

(20) Le *talwîn* est à prendre ici au sens péjoratif ordinaire, de passage successif du serviteur dans les états variés, ce qui correspond à un manque de stabilité.

sur la terre des âmes et incitent celles-ci à accomplir des actions. Il a créé toute bête « d'une eau » particulière, c'est-à-dire d'une science à part qui est en rapport d'affinité avec l'exigence qui en procèdera, car l'origine de toute exigence est une perception déterminée (*idrâk makhçûç*).

« Il y en a qui marchent sur leur ventre », se traînant dans la nature grossière (*at-tabîah*) et donnant naissance à des actions corporelles et organiques ; « d'autres marchent sur deux pieds », s'agit des exigences spécifiquement humaines qui donnent naissances à des actions proprement humaines et à des pratiques de perfection ; « d'autres marchent sur quatre », ce sont les exigences animales qui passent à des actes féroces et stupides.

« Allah crée ce qu'Il veut » en fait d'exigences, en les tirant de Son pouvoir créateur, admirable et parfait, qui produit les actes.

Verset :

46. Nous venons de révéler des versets clairement démonstratifs, et Allah dirige qui Il veut dans une voie droite.

Commentaire :

« Allah dirige qui Il veut » par les versets précédemment cités et qui sont de l'ordre des règles de sagesse (*hikam*), des significations transcendantes (*maânî*), des connaissances initiatiques (*maârif*) et des réalités profondes (*haqâïq*) ; Il dirige qui Il veut depuis la source de la Sagesse efficace et accomplie — en vue de la mise à jour des sciences (traditionnelles) et des états (contemplatifs) —, vers la Voie de l'Unité (*Çirâtu-t-Tawhîd*), voie qui est caractérisée par la Rectitude (*al-Istiqâmah*).

Verset :

47. Ils disent : Nous croyons en Allah et à l'Envoyé, et nous obéissons. Puis un groupe d'entre eux tournent le dos ; ceux-là ne sont pas des croyants.

Commentaire :

« Ils disent : Nous croyons en Allah et à l'Envoyé, et nous obéissons », ce qui signifie qu'ils prétendent au *Tawhîd* sous ses deux aspects synthétique et analy-

tique (*jam'en wa tafçîlen*) (21), ainsi qu'à la pratique qu'il exige.

« Puis un groupe d'entre eux tournent le dos », en abandonnant la pratique respective exigée, tant synthétiquement qu'analytiquement, du fait qu'ils adoptent la licence (*al-ibâhah*) et l'athéisme (*at-tazanduq*). « Ceux-là ne sont pas des croyants » suivant la Foi que toi (le Profhète) as connue et qu'ils ont prétendu posséder eux aussi, en fait de Science au sujet d'Allah, synthétiquement et analytiquement.

Verset :

52. Ceux qui obéissent à Allah et à Son Envoyé, ceux qui craignent Allah et sont pieux à Son sujet, ceux-là ont la réussite !

Commentaire :

« Ceux qui obéissent à Allah », c'est-à-dire intérieurement, par la vision de la synthèse, « et à Son Envoyé » c'est-à-dire extérieurement, sous l'autorité de l'analyse, « ceux qui craignent Allah » dans le cœur par la scrutation des épiphanies des Attributs, « et qui sont pieux à Son sujet » par l'Esprit, en s'opposant à l'apparition de l'ipséité créaturelle pendant la vision de l'Essence, « ceux-là ont la réussite » (*alfâizûn*)» en jouissant du Succès Magnifique (*al-Fawz al-Azîm*).

Verset :

54. Allah a promis à ceux d'entre vous qui ont la foi et accomplissent les actions vertueuses de leur accorder la lieutenance (divine) sur la Terre — ainsi quIl l'avait accordée à ceux qui les ont précédés —, d'établir fermement pour eux cette Religion (*Dîn*) qu'Il lui plut de leur donner et de remplacer leur peur par la sécurité : « Ils M'adoreront et ne M'associeront rien (dit Allah). Et quant à ceux qui, après cela, renient leur foi, ceux-là sont les impies.

Commentaire :

« Allah a promis à ceux d'entre vous qui ont la foi et accomplissent les actions pieuses », acquérant ainsi

(21) L'aspect synthétique se rapporte à Allah, celui analytique ajoute l'Envoyé et toutes les formes légales dans lesquelles le *Tawhid* s'exprime pour correspondre à la multiplicité des modalités de la vie traditionnelle.

des mérites, « de leur accorder la lieutenance (divine) sur la Terre » (22), en jurant même (du fait de l'emploi de la forme énergique : *la-yastakhlifanna-hum*) de les instaurer Lieutenants (divins) (*Khulafâ*, singulier *Khalîfah*) sur la Terre de l'âme individuelle lorsqu'ils auront mené le combat sacré en Allah, tel qu'il doit être mené ; « de même qu'Il avait accordé la lieutenance à ceux d'entre les Saints « qui les ont précédés » dans la station de l'extinction par leur identification avec l'Un Suprême (*al-fanâ bi-t-Tawhîd*).

« (Il leur a promis aussi) d'établir fermement pour eux — par la vertu de la permanence après l'extinction, « cette Religion », qui est la voie de la Rectitude (*tarîqu-l-Istiqâmah*) agréée par Lui ;

« (Il leur a promis aussi) de remplacer leur peur », dans la station de l'âme individuelle », par la sécurité » en raison de l'Arrivée unitive (*al-Wuçûl*) et de la Rectitude (*al-Istiqâmah*).

« Ils M'adoreront et ne M'associeront rien », c'est-à-dire ils attesteront Mon Unité sans se tourner vers un autre que Moi et sans en admettre l'existence.

« Et quant à ceux qui, après cela, renient leur foi », du fait de la tyrannie qu'exerce l'apparition de l'égoïté (*al-anâ'iyah*), et qui quittent la Rectitude et la Stabilité, du fait de leur altération spirituelle (*al-talwîn*), « ceux-là sont les impies » qui sortent de la Religion du Tawhîd.

Traduction et notes de M. VALSAN.

---

(22) Conformément à l'héritage adamique. Le Premier Homme fut institué Lieutenant divin sur Terre (Sourate II, verset 30).

ATMÂ-MÂYÂ

La substance de la connaissance est la Connaissance de la Substance : c'est-à-dire que la substance de l'intelligence humaine, ou la fonction la plus profondément réelle de celle-ci, est la perception de la Substance divine. La nature foncière de notre intelligence est de toute évidence le discernement entre le substantiel et l'accidentel, et non la perception exclusive de ce dernier ; quand l'intelligence perçoit l'accident, elle le fait pour ainsi dire en fonction de la substance correspondante, — qui voit la goutte, voit également l'eau, — et l'intelligence doit le faire à plus forte raison en fonction de la Substance en soi (1).

Parler de la divine Substance, c'est nécessairement parler de son prolongement ontologique, puisque nous, qui parlons, relevons de ce prolongement, à savoir l'Existence, la Relativité manifestée, la *Mâyâ* cosmique. La Substance absolue se prolonge, en se relativisant, sous les aspects de Rayonnement et de Réverbération ; c'est-à-dire qu'elle s'accompagne — à un moindre degré de réalité — de deux émanations, l'une dynamique, continue et rayonnante, et l'autre statique, discontinue et formative. S'il n'y avait pas, hormis la Substance, le Rayonnement et la Réverbération qui la prolongent en la relativisant, le monde ne serait pas.

Mais cette projection de Dieu — si l'on peut dire — exige un élément qui la rende possible, c'est-à-dire qui permettre d'expliquer que la Substance ne demeure pas exclusivement un « trésor caché ». Cet élément diversifiant, extériorisant ou relativisant, n'est autre que *Mâyâ* : nous pourrions en préciser la nature

---

(1) Les termes substance et essence, qui — à tort ou à raison — sont à peu près synonymes en pratique, diffèrent en ce que le premier se rapporte au caractère sous-jacent, immanent, permanent et autonome d'une réalité de base, tandis que le second se rapporte à la réalité en tant que telle, donc en tant qu'« être », et secondairement, en tant que caractère absolument fondamental d'une chose. La notion d'essence marque une excellence pour ainsi dire discontinue par rapport aux accidents, tandis que la notion de substance implique au contraire une sorte de continuité, et c'est pour cela que nous l'employons en parlant d'*Atmâ* en connexion avec *Mâyâ*.

à l'aide de termes très divers, tels que Relativité, Contingence, Séparativité, Objectivation, Distinctivité, Extériorisation, et d'autres encore ; même le terme de Révélation pourrait s'appliquer ici en un sens tout à fait fondamental et général.

Dans tout ce qui existe, il y a la Substance, sans quoi l'existentié serait un pur néant ; or le fait que les choses « existent » signifie qu'elles se réalisent en vertu de l'« Existence » au sens suprême dont ce terme est susceptible (2) ; et cette « Existence » ou cette Relativité résulte de la Substance en vertu de l'Infinité de celle-ci, c'est-à-dire que la Réalité divine ne serait pas ce qu'elle est si elle ne comportait la dimension paradoxale d'une sorte de tendance vers un néant évidemment jamais atteint ; car ce néant n'a aucune réalité autre que celle, tout indirecte, de point de repère en soi insaisissable et irréalisable.

Il y a une première dualité, la Substance et — principiellement dans celle-ci mais effectivement en deçà de sa Réalité absolue — la Relativité ou *Mâyâ ;* or *Mâyâ* comporte les deux aspects dont nous avons parlé, le Rayonnement et la Réverbération : c'est en *Mâyâ* et par elle que se réalise et le « Saint-Esprit » et le « Fils » (3). Géométriquement parlant, la Substance est le centre, le Rayonnement est le faisceau de rayons, et la Réverbération ou l'Image est le cercle ; l'Exis-

---

(2) C'est en ce sens qu'on parle de l'« Existence de Dieu ». Dans cette question de terminologie, il s'agit de savoir par rapport à quoi une réalité « existe » : si c'est par rapport à l'Absolu, cette réalité est relative ; si c'est par rapport au néant, elle est simplement réelle, et elle peut être principielle aussi bien que manifestée. Dans la subconscience du langage courant, l'« existence » se détache plus immédiatement de ce vide négatif ou abstrait qu'est l'inexistence, que de ce vide positif ou concret qu'est Dieu.

(3) L'opinion que les relations trinitaires — ou les Personnes hypostatiques — « constituent » l'Absolu, n'est pas inhérente au Christianisme ; elle nous est parvenue d'une source orthodoxe, non catholique, mais il se peut qu'elle ait le sens d'une « sublimation » plutôt qu'une définition rigoureuse. Selon les scolastiques, la Réalité divine n'est ni purement absolue ni purement relative, mais elle contient *formaliter eminenter* et l'absoluité et la relativité ; n'empêche que les théologiens ne semblent pas être disposés à saisir la portée des deux termes, puisqu'ils n'en tirent guère les conséquences. Nous saisirons cette occasion pour faire la remarque suivante : que les hypostases aient un caractère personnel — ou soient des « Personnes » — parce que la Substance leur communique sa propre Personnalité, n'empêche nullement qu'elles soient aussi, à un autre point de vue ou sous un autre rapport, des Modes de la Substance une, comme le voulait Sabellius.

tence ou la « Vierge » est la surface qui permet ce déploiement.

***

La divine *Mâyâ* qui est à la fois métacosmique et cosmique, comporte essentiellement les puissances ou fonctions suivantes : d'abord la fonction de séparation ou de dédoublement, — à commencer par la scission en sujet et objet, — dont le but est la production d'un plan de manifestation pour les deux fonctions consécutives, le Rayonnement et la Réverbération, auxquels correspondent le mouvement et la forme. De même que, en Dieu, la Relativité constitue, en dehors de la Substance absolue, un plan d'actualisation du Rayonnement et de la Réverbération en tant que principes, de même elle projettera hors de cet ordre divin — en se projetant elle-même — un autre plan, éminemment plus relatif, à savoir le Cosmos total. Elle répétera à l'intérieur de ce Cosmos, le même processus de segmentation en descendant jusqu'à ce point mort qu'est le monde matériel ; et sur chacun des plans qu'elle projettera ainsi en descendant — monde angélique, monde animique, monde matériel — elle manifestera un mode approprié de Rayonnement et de Réverbération ; il n'y a aucun ordre de Relativité qui ne comporte ces deux fonctions ou dimensions. L'élément Substance est représenté à chaque niveau ontologique ou cosmique selon le mode approprié ; à plus forte raison, la Substance pure ou la Substance en Soi est sous-jacente à chacune de ses manifestations secondaires.

Dans le monde matériel, *Mâyâ* sera le plan espace-temps ; la Substance sera l'éther ; la Réverbération ou l'Image sera la matière ; le Rayonnement sera l'énergie. Mais il y a encore, de toute évidence, des applications beaucoup plus restreintes du même symbolisme ; il en est forcément ainsi du moment que toute matière, toute forme et tout mouvement ou changement se réfèrent respectivement aux trois principes dont il s'agit. La complémentarité « espace-temps » — ou « étendue-durée » concrète — indique du reste qu'il y a dans la Relativité ou l'Ex-sistence comme telle (4), deux dimensions, une expansive et conser-

(4) Nous nous permettons ici ce néologisme graphique pour bien marquer qu'il ne s'agit pas de l'existence au sens courant du terme, lequel se rapporte à la manifestation cosmique.

vatrice et l'autre transformatrice et destructive ; d'où la complémentarité entre les mondes et les cycles à tous les échelons de l'Univers. En Dieu lui-même, l'élément «Espace» est la *Mâyâ* en tant qu'elle contient ou conserve les possibilités, et l'élément «Temps» est la *Mâyâ* en tant qu'elle les transmet au monde ; la première face est intrinsèque et contemplative, et la seconde extrinsèque et créative, ou autrement dit : la première face contemple l'enracineemnt indifférencié des possibilités dans la Substance, tandis que la seconde réalise ces possibilités en vue de leur manifestation cosmique.

***

La Relativité opère essentiellement une succession de plans, d'où la hiérarchie des ordres universels ; or il importe de savoir que ces plans ou degrés sont incommensurables, et qu'ils le sont dans la mesure où ils sont proches de la Substance. Il n'y a pas de commune mesure, ou presque, entre le monde matériel et le monde animique qui l'enveloppe et le pénètre en quelque sorte et dont les possibilités l'emportent immensément sur celles de l'espace et de la matière : et la disproportion devient quasiment absolue quand nous confrontons la création et le Créateur ; nous disons « quasiment » parce que, métaphysiquement et non théologiquement parlant, ces deux plans restent solidaires sous le rapport de leur Relativité, c'est-à-dire de leur détermination par *Mâya*. Celle-ci s'anéantit à son tour au regard de la Substance absolue, donc de l'Absolu tout court ; mais c'est là une façon de voir qui échappe forcément à la perspective théologique (5), laquelle par définition ne doit considérer le Principe divin que par rapport au monde et même plus particulièrement par rapport à l'homme ; c'est cette perspective même, et la réalité à laquelle elle se réfère, qui nous a permis d'employer, plus d'une fois, la notion paradoxale d'un « relativement absolu » ; expression inévitablement malsonnante, mais métaphysiquement utile.

L'erreur — surgie en climat monothéiste — d'une Liberté divine capable, grâce à son absoluité, de ne pas créer le monde et le créant sans aucune néces-

---

(5) Toutefois, un Maître Eckhart est parfaitement conscient de ce mystère, en quoi il n'est sans doute pas le seul en climat scolastique et mystique.

sité interne, se répète — sur une moindre échelle et d'une façon plus excessive — dans l'erreur asharite d'une Puissance divine capable, également grâce à son caractère absolu, de punir les justes et de récompenser les malfaiteurs « si Dieu le voulait ». Dans le premier cas, on oublie que la Nécessité — non la contrainte — est une qualité complémentaire de la Liberté (6) ; dans le deuxième cas, on oublie que la Bonté, donc aussi la Justice — non l'impuissance ni la subordination — est une qualité complémentaire de la Toute-Puissance (7). La nécessité, pour l'homme vertueux, de pratiquer les vertus, n'est pas contrainte ; à plus forte raison, si Dieu « doit » faire ce qui résulte de sa Perfection et qu'il ne « peut » faire ce qui est contraire à celle-ci, — à savoir s'abstenir de la création ou punir des innocents, — ce n'est ni par manque de liberté, ni par manque de puissance. La Bonté de Dieu implique qu'il peut être au-dessus, mais non au-dessous de sa Justice ; sa Liberté implique qu'il peut tout créer, mais non qu'il puisse ne pas créer du tout. Sa transcendance par rapport à la création est dans sa Substance indifférenciée, au regard de laquelle il n'y a pas de création, ni de qualités la concernant.

***

Dans le monde céleste, il n'y a aucune place pour ces manifestations privatives — ou ces « existentiations du néant » — que nous sommes en droit d'appeler le « mal ». Le mal en tant que tel ne commence qu'à partir du monde animique et s'étend jusqu'au monde matériel (8) ; il est donc propre au domaine de la forme et du changement. Le mal, nous l'avons dit plus d'une fois, provient de l'éloignement qui sépare le monde formel du Principe informel : c'est-à-dire que la forme comporte par sa nature même le danger de séparation et d'opposition par rapport au Principe ou à la Substance ; quand ce danger s'actualise, — et il est préfiguré dans la séparation et l'opposition qu'implique l'existence, — l'élément Rayonnement, devenu illusoirement autonome, éloigne de Dieu, et l'élément Image, se divinisant lui-même, de-

(6) La Liberté se réfère à l'Infini, et la Nécessité, à l'Absolu.
(7) Dieu est juste, non parce qu'il doit *a priori* des comptes à l'homme, mais parce que, étant bon, il ne saurait être injuste.
(8) D'après le Koran, Satan est un *djinn*, non un ange ; il est fait de « feu », non de « lumière ».

vient idole. La forme n'est pas autre chose que l'individuation : or l'individu tend à chercher sa fin en lui-même, dans sa propre accidentalité, et non dans son principe, non dans son Soi (9). Le choc en retour est la présence parmi les formes normales ou parfaites, ou bonnes à un titre quelconque, de formes privatives, fausses, donc laides ou vicieuses, sur le plan psychique aussi bien que sur le plan physique ; la laideur est la rançon de la révolte ontologique, si l'on peut dire. La tendance au mal est le Rayonnement dévié et inversé ; la forme du mal est l'Image faussée et inversée à son tour ; c'est Satan et c'est par conséquent le vice ou le péché, sur tous les plans et non sur le seul plan de la morale.

La *Mâyâ* formelle — qui est ni angélique ni à plus forte raison divine — exerce une magie coagulante, séparative et individualisante, et par là éventuellement subversive ; la cause en est qu'elle s'est trop éloignée du Principe ou de la Substance, qu'elle est allée trop à la rencontre du néant, qui pourtant n'est qu'un signe ou une direction et non une réalité concrète. D'une certaine manière, le néant est la seule énigme métaphysique, du fait qu'il n'est rien et que pourtant on peut y penser et même y tendre ; le néant est comme le « péché de *Mâyâ* », et ce péché confère à *Mâyâ* une ambiguïté qui évoque le mystère « Eve-Marie », ou l'« Eternel Féminin » à la fois séducteur et salvateur.

Cette ambiguïté, qui est fort relative et qui est loin d'être symétrique, ne saurait ternir *Mâyâ* ; « je suis noire mais je suis belle », dit le Cantique des Cantiques, et aussi : « Tu es toute belle, mon amie, tu es sans défaut » ; la gloire de Marie efface totalement le péché d'Eve, c'est-à-dire qu'au regard de l'étendue totale de l'Existence, et au regard surtout de son Sommet divin, il n'y a plus d'ambiguïté, et le mal n'est pas. L'Existence universelle, dont la fonction est un jeu innombrable de voilements et de dévoilements, est éternellement vierge et pure, tout en étant la mère de toutes les réverbérations de la Substance une.

***

Le signe de croix catholique superpose un ternaire à un quaternaire : le contenu de ce signe est en effet

(9) Le démon fut le premier être à dire « moi », selon quelques Soufis.

la Trinité, mais le signe lui-même comporte quatre stations ; la quatrième station coïncide avec le mot *Amen*. On peut faire valoir que cette asymétrie ou cette inconséquence se trouve compensée du fait que le mot *Amen* représente la prière de l'Eglise, donc le corps mystique du Christ en tant que prolongement de Dieu ; mais on peut soutenir également que cette quatrième station du signe revient à la Sainte Vierge en tant qu'Epouse du Saint-Esprit et Corédemprice, c'est-à-dire, en dernière analyse, en tant que *Mâyâ* à la fois humaine et divine. C'est d'ailleurs ce que signifie l'*Amen* lui-même du fait qu'il exprime le *Fiat Voluntas tua* de Marie.

La couleur noire de la bien-aimée dans le Cantique des Cantiques et sur maintes images de la Sainte Vierge représente moins la très relative ambiguïté de l'Existence que l'« effacement » de celle-ci (10) : dans la Trinité, la Relativité ne saurait être personnifiée, puisqu'elle est en quelque sorte l'espace des personnifications ; de même dans l'Univers, *Mâyâ* n'est ni le Rayonnement ni l'Image, elle est le principe de projection ou le contenant. Sur terre, nous percevons les choses et les changements ; nous ne percevons pas directement l'espace et le temps. Pourtant, si Marie n'était pas une sorte d'hypostase (11), elle ne pourrait être ni « Epouse » du Dieu-Rayonnement ni « Mère » du Dieu-Image (12).

« Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, Amen » : ce mot final est hypostasié par la symétrie

---

(10) Dans la célèbre histoire de Laïla et de Majnoun, ce dernier sublimisant intérieurement la bien-aimée au point d'oublier la Laïla terrestre, — il est dit que les gens reprochaient à Majnoun d'aimer une femme aussi noire de teint ; ce qui n'est certes pas dépourvu de sens, dans le contexte doctrinal qui nous préoccupe ici.

(11) La théologie ne saurait guère enregistrer ce mystère de Marie, car elle ne peut opérer qu'avec des notions simples, bien délimitées, concrètement utilisables ; sa dimension philosophique peut affiner, mais non dépasser cette structuration, bien qu'il lui arrive malgré tout de sortir incidemment de ce cadre.

(12) Selon les révélations de Sœur Mechthilde de Magdebourg (XIII[e] siècle), la Sainte Vierge atteste sa qualité de Logos en ces termes : « Là j'étais seule fiancée de la Sainte Trinité et mère des sages, et je les portais devant les yeux de Dieu, afin qu'ils ne tombent pas comme tant d'autres le firent. Et comme j'étais ainsi la mère de bien des enfants nobles, mes seins se remplirent du lait pur et sans mélange de la vraie douce Miséricorde, en sorte que j'allaitais les Prophètes, et ils prophétisaient avant que Dieu (le Christ) ne fût né. » (*Das fliessende Licht der Gottheit*, I, 22).

même de la formule et du signe qui la véhicule. La *Mâyâ* cosmique s'identifie métaphysiquement à la Parole créatrice « Sois », donc à l'Acte créateur ; elle en est l'effectuation et par conséquent le prolongement hypostatique. Or « Dieu est Amour » et il « a créé le monde par Amour » : il est Amour dans sa bipolarisation en Rayonnement et Image — en fonction de *Mâyâ* — et il a créé le monde par Amour, donc par *Mâyâ* ; celle-ci est donc l'Amour se projetant dans la nuit du néant, ou se projetant illusoirement « hors de Dieu » afin d'englober d'une certaine manière même le néant dans la divine Réalité.

L'Amour, que ce soit en Dieu ou dans l'Univers, comporte les pôles de Bonté et de Beauté : celle-ci concerne la Forme, l'Image, la Réverbération, et celle-là l'Energie, l'Acte, le Rayonnement ; tous les phénomènes cosmiques dérivent de cette polarité, que ce soit directement ou indirectement, positivement ou négativement, d'une façon communicative ou privative. Ce n'est pas la divine *Mâyâ* qui produit directement les phénomènes privatifs, elle en pleure derrière son voile ; elle pleure ces fissures que sont les divers modes du mal ou de l'absurde, mais elle ne peut les éviter, puisque le rayonnement créateur implique en fin de compte, et à son infime limite, l'éloignement subversif et corrupteur. Le mal est la rançon de la Relativité ou de l'Existence, mais celle-ci la compense d'avance par sa victorieuse Divinité ; Eve est infiniment pardonnée et victorieuse en Marie.

D'après une tradition musulmane, Eve avait perdu sa beauté après l'expulsion du Paradis, tandis que Marie personnifie la beauté même : « Et son Seigneur... la fit croître d'une belle croissance », dit le Koran. Mais même sans avoir recours à la complémentarité Eve-Marie et en appliquant à Eve seule le symbolisme de l'ambiguïté de *Mâyâ*, on discerne chez Eve, d'une part deux tares, le péché et la perte de la beauté, et d'autre part deux gloires : la réintégration dans la Perfection et la beauté incorruptible que cette gloire confère aux élus (13).

---

(13) Comme l'a dit Dante : « La plaie que Marie referma et oignit, c'est par cette femme si belle (*quella ch'è tanto bella* = Eve) qu'elle fut ouverte et aigrie (*Paradis*, XXXII, 4 - 6) ; Eve a recouvré, dans l'Eternité, sa beauté primordiale. On pourrait du reste faire remarquer que, si Marie est *Mâyâ* dans sa réalité immuable et inviolable, Eve représente *Mâyâ* sous son aspect d'ambiguïté mais aussi de victoire finale, donc de bonté foncière.

***

Le fond du problème cosmologique consiste dans le déroulement suivant : l'infinité de la divine Substance exige et produit la Relativité ou l'Existence ; celle-ci exige ou produit, ou implique par définition, la Manifestation cosmique ; mais elle implique ou entraîne par là même le mystère d'éloignement, donc incidemment le mal puisque Dieu seul est l'absolu Bien ; autrement dit, la contradiction apparente de ce Bien ne peut pas ne point se produire sur un certain plan, étant donné que la Possibilité divine ne connaît pas de limites. Le mal, s'il est réel dans ses limites pourtant métaphysiquement illusoires, n'est qu'un fragment d'un plus grand bien, qui le compense et l'absorbe en quelques sorte ; en son centre existentiel même, qui dépasse son accidentalité, le mal cesse d'être, il se résorbe dans une substance toujours pure, et en celle-ci, il n'a jamais été.

Dieu est le Bien absolu qui veut le Bien relatif, c'est-à-dire la relativité concomitante de son propre Bien ; or la rançon de ce Bien relatif est le mal. L'argument que le « Bien » n'est qu'une notion morale et qu'il n'est qu'affaire d'appréciation humaine, ne tient pas compte de deux facteurs : premièrement, le bien est une réalité universelle dont le bien moral est une application parmi d'autres, et deuxièmement, dire qu'une chose est affaire d'appréciation humaine n'a de sens qu'à condition de ne pas oublier que l'homme comme tel est prédisposé par définition à l'appréciation adéquate des choses. Les notions inhérentes à l'homme sont forcément vraies, seul l'individu peut se tromper en les appliquant mal : que le sentiment trouve sa satisfaction dans la notion de bien ne saurait prouver que cette notion soit inadéquate, ou dépourvue de sens, ou créée par le seul désir ; le Bien n'est pas une valeur parce que l'homme l'aime, mais l'homme aime le Bien parce que c'est une valeur. Ou encore : nous n'appelons pas « bien » une valeur en tant qu'elle est aimée par l'homme, mais nous l'appelons ainsi en tant qu'elle est objectivement aimable en vertu de ses qualités directes ou indirectes de vérité et de bonheur ; or ni la Vérité ni la Béatitude n'ont été inventées par l'homme, et que l'homme y tende intellectuellement, volitivement ou sentimentalement ne leur enlève aucune réalité objective.

La rançon du Bien relatif, avons-nous dit, est le mal. Or il est absurde de la part de l'homme d'accep-

ter et de désirer le Bien relatif sans accepter du même coup, nous ne disons pas le mal sous telle forme, mais la fatalité du mal ; tout homme, par définition, accepte et désire le Bien relatif sous une forme quelconque, il doit donc accepter le phénomène du mal comme base d'un dépassement final. Etre pleinement homme, c'est d'une part enregistrer et accepter l'inéluctabilité de l'absurde, et d'autre part se libérer de l'absurde par le discernement entre l'accident et la Substance, ce discernement victorieux qui précisément est la vocation même de l'être humain. La *Mâyâ* terrestre se libère elle-même par l'homme, chaque libération particulière étant quelque chose d'absolu et réalisant sous un certain angle de vision la Libération en soi.

La Substance n'est pas seulement la suprême Réalité, mais étant celle-ci elle est aussi, nous l'avons dit, le suprême Bien ; or « le bien tend essentiellement à se communiquer » (14), et cette tendance ontologique fournit une explication, non seulement pour la Relativité — ou l'« Ex-sistence » — hypostatique, donc rayonnante et réverbérante en Dieu même, mais aussi pour l'Existence cosmique, par définition rayonnante et réverbérante elle aussi, mais « hors de Dieu ». C'est ainsi que *Mâyâ* est, non seulement « illusion » comme le veulent les Advaïtins, mais aussi concomitance nécessaire de la Bonté inhérente au Réel absolu; en d'autres termes, si la Substance est bonne, elle doit projeter *Mâyâ* ; et si Dieu est bon, il doit créer le monde. Il résulte de cette causalité que *Mâyâ* est bonne ; si elle n'était pas bonne, elle n'aurait aucune place en Dieu et ne pourrait procéder de lui. Et si *Mâyâ* est bonne, c'est que, d'une manière mystérieuse mais non insaisissable, elle « n'est autre que Dieu ».

Mâyâ est le souffle d'*Atmâ* : *Atmâ* « respire » par *Mâyâ* (15). Cette respiration — à part ses préfigurations internes ou substantielles — est extrinsèque, à la manière de la respiration terrestre où le rapport se fait entre l'intérieur, le corps vivant, et l'extérieur,

---

(14) *Bonum est essentialiter diffusivum sui*, selon le principe augustinien, ce qui prouve du reste que la création n'est pas un « acte absolument gratuit » et que l'émanationnisme platonicien ne s'oppose aucunément à la Liberté intrinsèque de Dieu. — De même ce *hadith qudsi* : « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu ; donc J'ai créé le monde. »

(15) En allemand médiéval, *âtem* signifiait encore « esprit », alors que l'allemand moderne n'a retenu que le sens de « respiration ». Le « Saint-Esprit » se disait en vieil allemand : *der heilege âtem*.

l'air ambiant. L'Univers procède de Dieu et retourne à lui : ce sont les cycles cosmiques, propres au microcosme aussi bien qu'au macrocosme. *Mâyâ* est l'air que respire *Atmâ,* et cet air est une qualité de sa propre infinitude (16).

Frithjof SCHUON.

(16) En langue soufique, le monde procède de la Bonté-Beauté, ou de la Beauté-Amour, la *Rahmah* ; c'est ce qu'on appelle l'« Expir de l'infiniment Bon » (*nafas Er-Rahmân*) ou l'« Expir miséricordieux » (*nafas rahmâni*). *Allâh* « respire », et cette respiration est Bonté, Beauté, Amour, Miséricorde ; la *Rahmah* est presque synonyme de *Mâyâ.*

LE VOYAGE EN OCCIDENT

Ce titre évoque sans doute, dans l'esprit du lecteur, le célèbre roman de Wou Tch'eng-ngen, cependant plus connu sous son titre original : le *Si yeou ki*. Cet ouvrage du XVI[e] siècle ne prend pas seulement pour prétexte l'expédition vers l'Inde du pèlerin bouddhiste des T'ang Hiuan-tsang : il emprunte même le titre du monumental et vivant récit que cet illustre moine nous laissa de son voyage (1). *Si yeou ki*, c'est la relation (*ki*) d'un voyage aventureux — avec tout ce que ce *yeou* comporte étymologiquement d'errance et de flottement — vers l'Ouest : *si* figure l'oiseau sur son nid, parce que, dit la glose traditionnelle, il le rejoint au soleil couchant. On verra toutes les implications possibles de ce symbolique retour au foyer, dont nous avons déjà suggéré quelques unes à propos du *Gardien de la Passe* (2).

Au thème du pèlerinage, Wou Tch'eng-ngen ajoute la broderie touchante ou burlesque des récits populaires, les oripeaux bariolés, les gestes et les cris du théâtre de plein vent. Son pèlerin est un saint personnage, certes, mais pleurnichard et poltron, naïf et timoré, sans discernement et sans volonté, parfois aussi exigeant et vindicatif ; ne sachant « qu'invoquer Fou et réciter des oraisons », « naturellement doué pour les révérences », il l'est humainement fort

---

(1) Le *Si yeou ki* de Wou Tch'eng-ngen a été traduit en français par M. Louis Avenol (Paris 1957), traduction dont il a été longuement rendu compte ici même par M. Luc Benoist (E. T. n° 346, mars 1958). Une précédente version, reprise sur la traduction anglaise d'Arthur Waley, avait été publiée en 1951 par M. Georges Deniker. L'ouvrage de Hiuan-tsang, ainsi que sa biographie par Houeï-li et Yen-ts'ong, l'ont été par Stanislas Julien (1853-1857). Le mémoire de Yi-tsing sur les voyages des pèlerins chinois en Occident (730) a été traduit par E. Chavannes (1894). De tout cela, René Grousset a tiré un agréable récit, coupé d'incidentes historiques et esthétiques (*Sur les traces de Bouddha*, Paris, 1920-1957). Notons aussi deux études de synthèse : *Les Pèlerins chinois en Inde*, par Paul Lévy, et *The Chinese Pilgrims*, par Nilakanta Shastri, in *Présence du Bouddhisme* (Saïgon, 1959).

(2) E. T. n° 423, janvier-février 1971.

peu pour l'entreprise (3). Le modèle, tout au contraire, déploie, outre des trésors d'érudition, un courage physique peu commun, une habileté dialectique, un art de la polémique, un sens de l'opportunité, une finesse d'observation qui n'ôtent rien à l'excellence de ses vertus spirituelles. Il y a, chez Wou Tch'eng-ngen, la démesure, le foisonnement dans l'aventure qui caractérisent le roman chinois antique. L'intervention de la « transcendance » est constance : mais la transcendance gâte les êtres immortels jusqu'à en faire des monstres malfaisants ; elle se traduit en fait uniquement par la détention de pouvoirs supranormaux dont l'utilisation abusive est commandée par tous les vices du monde terrestre.

Il y a bien, dans l'authentique récit de Hiuan-tsang, quelques prodiges : mais ce sont des miracles de la foi. Les monstres n'apparaissent qu'en souvenir : ils furent en son temps, domptés par le Bouddha. Dans des conditions souvent dramatiques, le pèlerin chinois traverse le désert de Gobi, le T'ien-chan — qui est une chaîne de monts « célestes » —, l'Hindu-kush et le Pamir, il visite les lieux saints du Magadha, étudie longuement à l'université bouddhique de Nalanda, ramène en Chine d'innombrables traités qu'il traduit du sanscrit en chinois, s'y affirme le digne continuateur d'Asanga et de Vasubandhu dans l'exposé de la doctrine du *Vijnânavâda* (4). Comme chez tous les pèlerins des Wei et des T'ang, de Fa-hien à Yi-tsing, le souci de Hiuan-tsang est d'approfondissement doctrinal, de retour aux sources scripturaires.

Tout autre, évidemment, est la perspective du Hiuan-tsang de Wou Tch'eng-ngen. Certes, son souci est bien la « quête des Livres » : on lui attribue même le surnom de San-ts'ang, « Trois Corbeilles » (en sanscrit : *Tripitaka*), qui est la désignation traditionnelle du Canon bouddhique : n'est-ce pas un peu par dérision ? (5). Le récit du vrai pèlerin n'est pas, comme la ré-

---

(3) On ne saurait trouver meilleure occasion de citer la plaisante formule de Rabelais en son *Gargantua* : « dire la patenostre du cinge »...

(4) Dénommée en chinois, *Fa-siang*, « examen de la Loi », ou « spécifité du Dharma ».

(5) Cette « corbeille » (*ts'ang, pitaka*) qui recueille l'essence de la Tradition, trouve une étonnante correspondance dans la « corbeille » (*tébah*) qui recueillit Moïse enfant (Exode, 2, 3), a fortiori lorsqu'on sait que le Hiuan-tsang du roman est aussi « sauvé des eaux » dans des conditions analogues. *Tébah* désigne aussi l'Arche de Noé (Genèse, 6, 14), dont on connaît le symbolisme traditionnel.

trospective de son cadet Yi-tsing, constamment ombré de mélancolie ; mais les touches d'humour et de poésie, chez Won Tch'eng-ngen, comportent, à n'en pas douter, une intention de perfide moquerie qui provoque à coup sûr le gros rire du lecteur ou du spectateur chinois ; il y a là, même lorsqu'elle est soulignée avec beaucoup de finesse, une manière de bouffonnerie médiévale dont l'austérité monacale fait les frais (6). Le voyage du pèlerin ne peut être mené à bien que grâce à ses compagnons : le cheval-dragon, (6 bis), le lourdaud Cha-seng, Pa-kiai, goinfre flagorneur et paresseux, et surtout le singe Souen Hing-tchö, Souen-le-Voyageur, dont le caractère impulsif oscille entre la vanité méchante et l'orgueil luciférien, hâbleur, voleur, impertinent : « tout au plus un singe transcendant » ! Ce « tout au plus » souligne, dans son ironique saveur, combien l'animal conserve les caractéristiques symboliques de sa race, en dépit de ses origines cosmiques ; fût-il né de l'Œuf du Monde à l'instant de sa polarisation, il « porte en lui la substance du singe » : agilité du corps et de l'esprit, spontanéité, mais aussi : irritabilité, inconstance, gesticulation, dissipation. « Toujours viel cinge est desplaisant », disait Villon. Singulière escorte ! Et mieux pourvue de facéties que de piété ! Les traits symboliques du caractère simiesque, dont notre pèlerin, tout au long de sa route, bénéficie des ressources et subit tous les déplaisirs, le vrai Hiuan-tsang les perçoit une fois au moins dans sa pérégrination : c'est à Mathurâ, cadre légendaire d'un *jataka* selon lequel l'animal manifesta si spontanément sa joie d'une offrande de miel sauvage acceptée par le Bouddha, qu'il se tua dans une cabriole. Il en acquit la sainteté, ce qui sera

---

(6) Ainsi, par exemple, lorsque les épreuves du voyage comportent la tentation, lourdement appuyée, des « filles de Mâra ». Le Taoïsme institutionnel n'est pas, il faut le dire, traité avec plus d'indulgence. Lecteur ou spectateur : car en effet — et le succès ne s'en dément pas de nos jours —, le *Si yeou ki* est non seulement « lu », sous forme de texte ou de bandes dessinées, mais aussi « joué » par les acteurs de l'Opéra de Pékin (à tout le moins jusqu'à la « conquête de cette citadelle imprenable » par les « pionniers révolutionnaires » et l'Armée Populaire de Libération) Au Viêt-Nam même, le récit a été transposé en vers et fait l'objet de fréquentes représentations théâtrales. L'estampe populaire en utilise également les thèmes.

(6 bis) Le cheval-dragon, providentiellement destiné au transport des Livres, est un véhicule traditionnel de la Révélation : n'est-ce pas lui qui délivra à Yu-le-Grand le *Ho-t'ou*, ou « Diagramme du Fleuve », origine des correspondances entre les Nombres, les Eléments et les Saisons ?

finalement aussi, il faut le dire, le sort du singe-pèlerin.

Car en fait, si altéré qu'il soit par de malicieuses grimaces, si encombré qu'il soit de superfétations, d'oripeaux et de travestis, le récit de Wou Tch'eng-ngen est riche de symboles qui ne peuvent apparaître avec la même évidence dans l'expédition très positive du saint moine. Certes, celui-ci rêve du mont Meru dressé au milieu de la mer, et ce présage, complété par l'ascension merveilleuse qu'il se voit accomplir, décide de son voyage vers l'Ouest. Le vieux pin qu'il abandonne à son départ reste incliné vers l'Ouest tant que dure la quête des Livres, puis se redresse et s'incline vers l'Est dès qu'est amorcé le voyage de retour. La Porte de Jade (Yu-men kouan) qui garde l'accès au Gobi, aux « sables mouvants » de l'Occident, l'ultime gardien de poste qui, plutôt que d'interdire le passage au pèlerin, le lui facilite, ne sont pas sans évoquer, toutes proportions gardées, la passe franchie par Lao-tseu dans la même direction. Le singe, lui, a « pénétré le Vide », atteint l'Immortalité bien avant le début de l'aventure, ce qui n'a nullement, on l'a dit, modifié sa nature. La distance à parcourir pour obtenir les livres, il peut la franchir d'un seul bond, et la franchit effectivement plusieurs fois. Mais la distance elle-même est symbole : 108 000 *li*, c'est sensiblement plus que le tour de la terre (7), mais 108 (12 x 9), nombre de l'homme, est par excellence le nombre symbolique du Bouddhisme : le chapelet bouddhique a 108 grains. Le pèlerin va donc subir ses innombrables épreuves, acquérir ses innombrables mérites, tout comme il égrène son chapelet : eux seuls lui permettront d'acquérir les Livres, lorsqu'aura été épuisé le dernier grain, et à ce moment-là seulement (8). Non

---

(7) 1 *li* = 576 mètres.

(8) En effet : 1° les disciples n'ont pas le pouvoir de transporter leur maître avec eux sur le chemin des nuées : « Les Anciens disaient : Aurait-on la force de soulever le T'ai-chan aussi facilement qu'un grain de riz, on ne pourrait transporter un corps terrestre hors du cercle de la poussière. » 2° « Si ce n'était qu'un jeu d'aller quérir les Livres, il n'y aurait aucun mérite à le faire. Ces Livres, nous ne les obtiendrons qu'au prix des peines qui accableront notre maître. »

Ce voyage, dit fort justement le traducteur de l'ouvrage, est un *jeu de l'Oie*, jeu dont on sait qu'il est l'objet d'une interprétation hermétique. Le parallèle avec la *Quête du Graal* vient d'autant plus aisément à l'esprit que le Graal, réceptacle de la Tradition momentanément perdue, est à la fois une *coupe* et un *livre*. La tradition selon laquelle il aurait été taillé dans une émeraude tombée du front de Lucifer permet en outre un rapprochement avec l'*urnâ* de Bouddha (cf. Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. V ; *Symboles fondamentaux de la*

pas exactement innombrables, d'ailleurs, les épreuves : elles sont 81 (9 x 9), nombre de la *totalité* parfaite, nombre des « trônes de lotus » bouddhiques.

La vocation surnaturelle du Pèlerin est évidente : moine savant, entreprenant et courageux dans la réalité, il est, dans la fiction, l'instrument de la Révélation voulue par le Bouddha lui-même ; il est choisi et guidé par Kouan-yin, le Boddhisattva Avalokiteshvara, le compatissant Intercesseur, dont l'emblème est un lotus, symbole d'épanouissement spirituel. A cette fin, Hiuan-tsang est « sauvé des eaux », tout comme Moïse, et tout comme le héros primordial nippon Hiruko. L'aspect de *révélation* attaché au symbole de l'enfant sauvé des eaux est dans ce cas très clair. Notre pèlerin reçoit de Kouan-yin la tunique Kia-cha, « tantôt inestimable et tantôt sans valeur », qui conduit au *nirvâna*, ainsi que le bâton des Immortels à neuf entrenœuds : signes évidents d'investiture et d'initiation : les patriarches du Zen se transmettaient la robe *kâsâya*, qui possède avec celle-ci une parenté au moins phonétique (9) ; le *kakkhara* du moine bouddhiste est appui pour la marche et arme d'exorciste ; le bâton est ici symbole du pèlerinage, mais son aspect en fait surtout un emblème taoïste de réalisation spirituelle, les deux aspects se superposant d'ailleurs sans difficulté (10).

On a dit quelles étaient les dimensions du voyage. Ses particularités ne sont pas moins surprenantes.

Science sacrée, ch. III et IV). Les aventures et le but final de la Quête présentent avec ce récit nombre d'analogies. C'est l'esprit dans lequel elle est entreprise et la qualité des personnages qui diffèrent : l'idéal de pureté, de beauté, d'exigence spirituelle des quêteurs n'a ici d'écho, même chez le Pèlerin lui-même, que sous une forme caricaturale.

(9) Il existe, dans la tradition bouddhique, une autre transmission de robe fort connue : selon une antique légende, d'ailleurs recueillie sur place par Hiuan-tsang, le disciple Mahâ-Kâshyapa, dépositaire de la Loi et revêtu de la tunique du Bouddha, est entré en *nirvâna* sur le mont Kukkutapâda, où il remettra la tunique à Maitreya, le Bouddha de l'âge futur. D'autres traditions veulent que la tunique de fils d'or tissée par Gautami ait été remise directement par le Bouddha à Maitreya.

Kia-cha est précisément l'équivalent phonétique du sanscrit *kâsâya* : « Rejetant le licou, je suis un moine sans foyer, — Tête rasée, visage aussi, corps enveloppé dans le *kia-cha*... » (Ling-t'ao, cité par Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, p. 744).

(10) Exemple de la confusion délibérément entretenue, tout au long du livre, entre l'ascèse bouddhique et l'expérience spirituelle taoïste : Kouan-yin ne préside-t-elle pas aux assemblées du Tao ?

Eût-on atteint, et même largement dépassé le *Jetâvana* de Srâvastî, ancienne capitale du Koshala, haut lieu de la Communauté bouddhique naissante, on ne cesse pour autant de lire le *Che-king,* de chercher le *Tao* et de se conformer aux usages confucéens : en fait, on ne quitte jamais l'Empire du Milieu, traditionnellement identifié à la Terre tout entière. Cependant, dès qu'est franchi le poste frontière, « tout est ténèbres » et les chemins bifurquent : au-delà de la « passe », s'étend le domaine des « ténèbres extérieures ». Le « passage des eaux » y est lourd de menaces et riche de symboles : « Embarqués sur la précieuse barque, ils purent atteindre la rive opposée ». Or la « rive opposée » c'est, en terminologie bouddhique, la *pâramitâ* ou « vertu de perfection ». L'ultime étape comporte encore le passage d'un fleuve, soit par un pont étroit en forme d'arc-en-ciel, soit dans une barque sans fond : comment y prendre place sans avoir atteint la ténuité, en fait, sans avoir abandonné son corps terrestre, qu'on voit soudain dériver au fil de l'eau ? (10 bis) « Après avoir dépouillé son corps terrestre, il parvint dans le séjour des Immortels. »

Quel est donc exactement le but de cette pérégrination ? Elle atteint le mont Ling-chan, « dix mille fois supérieur en beauté aux montagnes terrestres », c'est-à-dire la Montagne du Centre du Monde et le Paradis de l'Occident (11). En même temps que la montagne centrale, dont le sommet touche au Ciel, ce paradis est un *jardin* peuplé d'arbres et d'animaux qui sont les uns et les autres symboles d'immortalité (pins, grues, phénix...). La dernière étape comporte le franchissement de trois enceintes successives, dont les portes sont pourvues de gardiens. Cette description n'est pas sans analogie avec celle du palais du Meru qu'habitent les Trâyastrimsa, ou « Dieux Trente-trois »

(10 bis) Selon Houai-nan tseu, la mer qui entoure le K'ouen-louen ne peut être franchie que par des chars légers comme le vent, portés par des roues de plumes, tant ses eaux sont peu denses : symbolisme du même ordre.

(11) Lequel n'est pas sans ressemblance avec le mont Pied-de-Coq (Kukkutapâda) déjà cité, dont le vrai Hiuan-tsang fit l'ascension, et sur lequel Mahâ-Kâshyapa et les 500 arhats attendent l'avènement du Bouddha Maitreya. Outre le légendaire Pic du Tonnerre, ce mont peut encore évoquer le réel mais mythique Pic du Vautour (Gridhrakûta), proche de Râjagriha, au sommet duquel le Bouddha révéla, dit-on, le « Lotus de la Bonne Loi ».

(11 bis). Ici toutefois, le Bouddha siège au centre, sur son trône de lotus. Parvenus en ce centre, les pèlerins ont atteint la perfection, *tchen*. Ils obtiennent donc les Livres, dont il apparaît cependant qu'ils sont constitués de pages blanches : imposture ? Certes non : cette expression de la Sagesse qui fait fi des mots « dépasse en valeur, dit le Bouddha, les livres revêtus d'une écriture visible ». Mais fussent-ils l'expression même de l'Inexprimable, quel usage faire de tels Livres parmi les hommes ? (12). Aussi Jou-lai consent-il à l'échange, moyennant la remise, par le bonze, de son bol à aumônes, symbole de la pauvreté bouddhique. Faut-il comprendre, soit qu'il s'agit là du dépouillement absolu, soit qu'au contraire il y faille renoncer en contrepartie de la richesse terrestre du langage ? (13). Autre équivalence : rendu — par la voie des airs — à Tchang-ngan en vue d'y apporter les Livres, le Pèlerin est aussitôt appelé à faire le parcours inverse, de telle façon qu'il ait regagné la « région de l'Occident » 5048 jours après son départ initial : 5048, soit un *ts'ang*, est le nombre des Livres qu'il a reçus du Bouddha (14). Ainsi atteint-il lui-même à la Bouddhéité. Le

---

(11 bis) On peut également évoquer ici le palais des Tushita, dont Hiuan-tsang obtint la vision, dans des conditions dramatiques, au bord du Gange : « Il lui sembla, dit son biographe, qu'il s'élevait jusqu'au mont Sumeru, et qu'après avoir franchi un, deux, et trois cieux, il voyait, dans le palais des Bienheureux, le Boddhisattwa Maitreya sur sa sublime terrasse de joyaux, entouré de son assemblée de *déva*. » Il souhaitait alors obtenir de Maitreya le texte de la Loi.

(12) « Toute conquête, enseigne le Patriarche Houei-nêng, lequel était *illettré*, doit être considérée comme *vide*. ». Il ajoute : « La répétition du texte par le mouvement des lèvres ne donne que la prononciation... Puissiez-vous croire que le Bouddha n'énonce pas de mots, et le lotus fleurira dans votre bouche. »

(13) Peut-être y a-t-il cependant une relation beaucoup plus précise entre le bol à aumônes et les Livres : une tradition ceylanaise rapportée par le pèlerin Fa-hien (début du Ve siècle), veut que le retrait du bol à aumônes du Bouddha corresponde à la décadence de la Loi sur la Terre. Toutefois, le bol sera recueilli par Mitreya, dont l'avènement coïncidera avec la renaissance de la Loi. Il y aurait donc une certaine analogie entre le bol (*pâtra*) et la corbeille ou l'Arche enfermant momentanément la quintessence de la Tradition — sans parler du Boisseau (*teou*) des sociétés secrètes, dont la signification est voisine — : il y a équivalence entre le contenu du bol et la substance de l'Enseignement — entre la *coupe* et le *livre*.

(14) Ce *ts'ang* ne représente donc que le tiers de la Sagesse écrite : est-ce là la seule part qui se peut exprimer ? Soulignons au passage que les « Livres » dont on nous donne la liste sont sans rapport d'aucune sorte — sauf symbolique —

cycle est arithmétiquement, et spirituellement bouclé. Comment ne l'eût-il pas été, d'ailleurs, puisque nous savions que toutes les influences maléficientes seraient vaincues par la « prière du cœur » (*sin-king*) laquelle enseigne que :

« Fou habite le Ling-chan, lequel en vérité n'est pas éloigné,

Car le Ling-chan en vérité se trouve dans le cœur de chacun. »

***

Hiuan-tsang, avons-nous dit, rêva, en l'an 629, du mont Meru s'élevant au milieu de la mer ; il l'atteignit en posant le pied sur une fleur de lotus. Tel fut, admirable symbole, le signe annonciateur de son voyage, qui devenait ainsi lui-même un symbole du cheminement vers la perfection spirituelle. Un poète bouddhiste à peine postérieur, T'ao-han, écrivait :

« A l'Occident, je découvre un étroit sentier.
Le ciel s'ouvre, un pic se montre
Et, comme s'il était né dans le vide, un couvent surgit à mes yeux.
L'édifice semble assis sur une terrasse de nuées... » (15).

N'est-ce pas là le Ling-chan atteint par San-ts'ang, tout aussi bien que le Sumeru dont rêva son modèle, et dont le *Si yeou ki* nous enseigne incidemment que seules la constance et la paix du cœur permettent de l'apercevoir ? C'est aussi, autrement nommé, le K'ouen-louen, montagne du milieu du monde, la fabuleuse Montagne de Jade où vit la Si-wang-mou, la « Reine-Mère d'Occident ». On en trouve la description suivante dans un drame taoïste des Yuan, le *Rêve du Millet Jaune* : « La montagne dans la mer, le banquet au belvédère d'argent, sous le pêcher enroulé, les trois pics sous la lune, et le chant du phénix qui va au loin... » (16)

---

avec le *Tripitaka* canonique. Le vrai Hiuan-tsang ne rapporta pas moins, quant à lui, de 657 ouvrages. L'absence du Pèlerin correspond à peu près à celle du modèle, lequel demeura hors de Chine pendant quinze années (629-645). M. Luc Benoist observe que l'égalité formelle entre la durée du voyage et les livres reçus « établit une équivalence entre l'action et la méditation lorsque le but est identique. »

(15) Cité par Grousset, *op. cit.*, p. 259.

(16) Trad. Louis Laloy, Paris, 1935.

La quête de la Montagne occidentale est, en Chine, de tradition constante. Houang-ti, le Premier Empereur, se rendit au mont K'ong-t'ong, dans l'extrême-ouest, pour y recueillir, nous dit Tchouang-tseu (ch. 11), l'enseignement du maître Kouang-tch'eng, détenteur de la quintessence du Principe. L'historien Sseu-ma Ts'ien l'y suivit beaucoup plus tard, et y releva ses traces : « Pour moi, j'ai été à l'Ouest jusqu'au K'ong-t'ong... » Or le K'ong-t'ong, c'est littéralement le « paulownia creux », ce qui amènera plus loin quelques remarques. Houang-ti atteignit aussi, c'est vrai, le K'ouen-louen : « Houang-ti parcourut (*yeou*) le nord de la rivière rouge et fit l'ascension du mont K'ouen-louen... » (Tchouang-tseu, ch. 12).

L'un des plus célèbres voyageurs antiques est le roi Mou des Tcheou (Xe siècle AC) : « Une course rapide de mille *li*, conte Lie-tseu (ch. 3), l'amena au pays de la tribu des Kiu-seou. Les Kiu-seou lui offrirent à boire du sang de cygne (17), et lui lavèrent les pieds avec du lait de jument. Après quoi il partit et passa la nuit suivante au bord de la rivière rouge, à l'adret du K'ouen-louen. Au lever du jour, il fit l'ascension du mont K'ouen-louen, y visita le palais de Houang-ti, et éleva un tumulus (un tas de pierres) afin de rappeler aux générations à venir (le souvenir de son passage). Il fut ensuite l'hôte de la Si-wang-mou qui lui offrit un banquet sur l'étang de Jaspe... ». L'empereur Mou visita aussi, nous dit-on, les Si-jong (les Jong de l'Ouest). Ceux-ci lui firent présent d'une merveilleuse épée de fer qui « tranchait le jade comme elle eût tranché la boue. » (Lie-tseu, ch. 5).

Nous avons précédemment conté le retrait vers l'Ouest — vers le K'ouen-louen ? —, à travers les sables mouvants, du bonhomme Lao-tseu monté sur son bœuf vert, animal « transcendant » que les pèlerins du *Si yeou ki* retrouveront, devenu monstre, sur leur route. Rappelons seulement au passage l'interprétation du *Heou Han tchou* selon laquelle Lao-tseu, parvenu en Occident, s'identifie au Bouddha, dont la doctrine est ensuite ramenée en Chine,

---

(17) Ce « fortifiant » traditionnel est aussi symbole de noblesse et de courage.

d'Ouest en Est : les pèlerins des T'ang trouvent ici, par une « sinisation » imprévue, une justification conforme à la tradition de leur patrie.

Le poète taoïste K'iu-yuan (IVe siècle AC) conte, dans le *Si wang je*, puis dans le *Li-sao*, son prodigieux voyage à la Montagne du Centre du Monde :

« Je montai dans mon char attelé de dragons verts, tiré par des dragons blancs.

Je partis en voyage avec Tch'ong-houa au Jardin des joyaux,

Je gravis le K'ouen-louen, je mangeai la fleur de jade... » (18).

Le guide de sa « randonnée lointaine »(*Yuan-yeou*) n'est autre que l'Immortel Tch'e-song tseu, Maître de la pluie sous Chen-nong, dont le *Lie-sien tchouan* nous apprend que « très souvent, il montait au sommet du K'ouen-louen , et chaque fois séjournait dans la grotte de la Si-wang-mou ».

Un illustre personnage des Han, Tchang-leang (IIe siècle AC), tenta d'« imiter ses voyages », rapporte Sseu-ma Ts'ien, après avoir reçu d'un Immortel un livre secret. Ce fut un échec. A la même époque (138 AC), Tchang-k'ien, officier de l'empereur Kao-tsou, chercha vainement à atteindre le K'ouen-louen; après d'incroyables aventures, il ne réussit qu'à découvrir une route de l'Inde, dont seuls les conquérants tirèrent profit. Faut-il penser que, dès cette époque, le K'ouen-louen était *devenu inaccessible* — et non qu'il le fut toujours, comme le croit Lo-pi ? En 113 AC, pourtant, l'empereur Wou des Han atteignait encore le mont K'ong-t'ong qu'avait visité Houang-ti. Ce souverain échoua dans ses tentatives pour gagner le séjour des Immortels : Li Chao-kiun lui avait cependant appris qu'il n'était besoin pour cela, ni de chars, ni d'embarcations, mais qu'il convenait « d'abord d'invoquer T'ai-yi, le Suprême Un, et d'être ainsi capable de s'élever jusqu'au Ciel » (Sseu-ma Ts'ien).

***

---

(18) *Si wang je* (trad. H. Maspéro in *La Chine antique*, Paris, 1965).

Le bouddhisme proposera bientôt une autre forme de « voyage en Occident », forme dont on retrouve à l'évidence quelques traits dans la caricature tracée par Wou Tch'eng-ngen : il s'agit de la quête de la « Terre Pure » (19). Qu'est-ce en effet que ce fabuleux séjour occidental du Bouddha atteint par les pèlerins, sinon le Paradis d'Amitâbha, le *dhyâni-bouddha* de l'Ouest ? Dans la *Sukhâvati* comme au Ling-chan, et comme dans le jardin de la Si-wang-mou au K'ouen-louen, les couleurs sont éclatantes, la végétation est celle du rêve, les arbres sont de jade et les fruits de pierres précieuses ; les pèlerins y sont conduits — en barque — par Kouan-yin, dont le rôle secourable est, dans notre roman, parfaitement souligné. Les figurations les plus grandioses de la Terre Pure se rencontrent à Touen-houang, porte de l'extrême-ouest, où le vrai Hiuan-tsang fit étape lors de son voyage de retour : elle y figure le plus souvent sous l'aspect d'un merveilleux palais flottant sur les nuages. N'est-ce pas ce qu'exprime, dans le texte cité plus haut, le poète T'ao-han ? On représente aussi la *Sukhâvatî*, notamment au Japon, sous la forme d'un *mandala* dont le Bouddha Amida occupe, bien entendu, le centre. Ces diagrammes rappelleraient, s'il en était besoin, que la Terre Pure occidentale est en fait située hors des limites du monde, qu'elle n'est pas lieu, mais symbole : le « cœur » du *mandala* ne s'identifie-t-il pas à celui du méditant ? L'atteinte de la Terre Pure exige d'ailleurs, exactement comme celle du Ling-chan, un parcours de 108 000 *li*... Aussi pouvons-nous dire, remarque plaisamment le Patriarche Houei-nêng, « que la Terre est lointaine ». Mais il observe aussitôt : « Quand les hommes de l'Est commettent un péché,

---

(19) L'Amidisme fut introduit très tôt en Chine, grâce aux textes traduits par Ngan che-kao. L'instauration de la communauté du *Lotus Blanc* au mont Lou par Houei-yuan date du IVe siècle.

(20) Selon Houai-nan tseu, le « jardin suspendu » (*yuan-pou*) du K'ouen-louen comporte douze palais de jade, des lacs de rubis et de saphir... Selon tous les textes qui décrivent la *Sukhâvatî*, le sol y est d'or et d'argent, la musique céleste y est produite par le souffle d'une douce brise dans les feuilles de jade des arbres, les enfants y naissent dans des boutons de lotus...

ils prononcent le nom d'Amitâbha et prient pour renaître dans l'Ouest, mais alors, pour les pécheurs nés dans l'Ouest, comment doivent-ils prier ? pour renaître où ? » La conclusion s'impose d'emblée : « Je vous conseille donc de vous débarrasser d'abord des dix maux, vous aurez ainsi parcouru cent mille *li*. Le second pas sera de vous débarrasser des huit erreurs, ce qui équivaudra à un second parcours de huit mille li. » (21). « Il n'y a aucune raison, déclare-t-il en une autre occasion, de chercher la région de l'Ouest en dehors de nous-mêmes » : c'est ce que nous savions déjà à propos du Ling-chan. En veut-on d'autres confirmations ? Il s'agit, enseigne le Maître Houei-tseu, « d'atteindre la Terre de Pureté, qui n'est pas autre chose que le propre esprit de chacun, et de voir dans la nature originelle de chaque être, laquelle est Amitâbha lui-même. » (22). La vision d'Amitâbha peut être obtenue, dit le *Pratyutpanna-samâdhi sûtra,* « en pensant constamment à la région où il est » (en pensant : *nien*, en actualisant, en rendant présente dans le cœur) (22 bis). Encore Shinran précise-t-il — mais nous touchons ici aux limites doctrinales du *Jôdo-shin-shu* — que l'atteinte de la Terre Pure est totalement indépendante de la volonté propre, de l'effort personnel. Ce qui annule bien entendu les mérites, et jusqu'aux raisons du pèlerinage. Seule subsiste la fonction salvatrice du Boddhisattva. Kouan-yin assume, à elle seule, le voyage.

***

---

(21) On observe ici le passage de 108 (9 x 12) à 18 (9 x 2), autre nombre-clé du Bouddhisme : c'est celui des Lo-han, les Grands Disciples du Bouddha, celui aussi de la première communauté du *Lotus Blanc*. On lit dans l'*Avatamsaka* : « Le mont Sumeru se dresse dans le grand océan, atteignant l'altitude de 84 000 yojanas, et son sommet ne peut être escaladé au moyen des mains et des pieds. C'est l'image de la montagne des 84 000 misères humaines qui surgit du grand océan des passions. »

(22) Cité par Suzuki, *op. cit.*, p. 672. La Révélation obtenue au Ling-chan est donc celle de la « nature originelle », ou « nature propre ». Selon la même terminologie, atteindre la Montagne, ou la Terre de l'Ouest, c'est obtenir le *satori*.

(22 bis) Un *Prajnâ-pâramitâ-sutrâ*, traduit précisément par Hiuan-tsang, conseille de se « tourner dans la direction où est le Bouddha, et en lui faisant face... »

Ce n'est pas tout : la tradition chinoise, décidément fort riche en la matière, nous propose un autre mode encore de transfert à l'Ouest : il s'agit du parcours symbolique des sociétés secrètes taoïstes.

La légende sur laquelle se fonde un tel parcours est riche de prodiges, de traversées de ponts et de rivières, d'épées magiques, de combats-exorcismes, et trouve son accomplissement au « Pavillon de la Fleur Rouge » et au « Jardin des Pêchers ». Le rituel qu'elle justifie, dans la *T'ien-ti houei,* fait partir l'itinéraire symbolique de la porte Est de la loge ; il nécessite, comme au Ling-chan, le franchissement d'enceintes successives dont les portes sont pourvues de gardiens armés ; la finalité en est l'atteinte de la Cit des Saules, séjour de l'Immortalité. Au postulant, il est demandé : « D'où venez-vous ? » A quoi il répond : « Je viens de l'Est ». Et cette fois encore, pérégrinant d'Est en Ouest, c'est le Centre qu'il atteint.

Le rituel d'une autre société secrète, la *Hong-pang,* établit des analogies formelles peut-être plus précises encore avec les « voyages » dont nous avons précédemment traité. C'est qu'il se réfère à un autre célèbre roman d'aventures médiéval : le *Chouei-hou tchouan,* le « Récit du Bord de l'eau ». Cet ouvrage relate les exploits de 108 héros qui, sous les Song, s'unirent par serment au « Temple de la Fidélité et de la Justice », situé au sommet du mont Liang (23). le Liang-chan, expose le rituel, « a 360 pieds de haut, 800 *li* de tour. On trouve sur ses flancs quatre portes, quatre gorges et quatre postes ; au pied, il y a quatre auberges... » L'une des cinq salles qui couronnent le sommet est dite du « Pilier céleste » : cette montagne axiale, cernée par un carré orienté, est à la fois le centre de la loge et le centre du monde.

***

« Le côté de l'Est, écrit Sseu-ma Ts'ien, est celui où les êtres commencent et naissent ; le côté de l'Ouest est celui où les êtres s'achèvent et viennent à maturité. » La seconde proposition donne-t-elle la clef du « voyage en Occident » ? C'est ce que nous

---

(23) Il existe également un « Temple de la Fidélité et de la Justice » (*Tchong-yi tang*) dans le voyage symbolique de la *T'ien-ti houei.*

tenterons d'examiner présentement, après avoir rappelé que ce voyage accompagne le cours apparent du soleil, et que l'Ouest est figurativement désigné par le retour de l'oiseau sur son nid, alors que le soleil se couche.

Les Souverains de l'antiquité, les Immortels aussi, s'identifient plus ou moins au soleil, ou se nourrissent de sa lumière. L'assimilation est typique chez Houang-ti qui, dit-on, partit de K'ong-sang pour s'élever à l'empire : or K'ong-sang, le « Mûrier creux », est l'arbre du Levant, celui par où monte le soleil. Il se rendit, on l'a dit, au K'ong-t'ong, dans l'extrême-ouest : or K'ong-t'ong, le « Paulownia creux », s'identifie à l'arbre du Couchant, et constitue donc un aboutissement cyclique. Lors de sa visite à la Si-wang-mou, l'empereur Mou des Tcheou « contempla l'endroit où se couche le soleil » (24). Le *Li-sao* de K'iu-yuan est plein d'allusions du même ordre :

« Le soleil s'obscurcit, il va se coucher ;

J'ordonne à Hi-ho (le cocher du soleil) de retenir les rênes.

Je regarde le Yen-tseu (la montagne du couchant) sans approcher...

Le char de cette randonnée n'est autre, on s'en rend compte, que celui du soleil.

La notion de « maturation » des êtres, évidente dans ces images, ne l'est pas moins dans le *Si-yeou ki,* ni bien sûr dans le cheminement initiatique des sociétés secrètes : c'est à l'Occident que s'achève le cycle ; c'est au sommet de la Montagne cosmique qu'est atteinte l'Immortalité (25).

Pourtant, la Montagne cosmique n'est pas à l'Ouest, comme le rappelle la boutade de Houei-nêng, mais au « Centre ». Et nombreux sont les Immortels chi-

---

(24) Lie-tseu, ch. 3.

(25) Il existe de tels exemples dans nos propres traditions : Abraham vint d'Ur à Mambré ; Jacob vint de l'Euphrate à Béthel ; les Mages, de l'Orient à Bethléem, en suivant le cours de l'Etoile ; Pierre et Paul de Jérusalem à Rome. Dante reproche à Constantin d'avoir au contraire transféré l'Empire de Rome à Byzance « contre le cours du ciel », tandis qu'Enée l'avait amené de Troie à Rome. Le pèlerinage de Compostelle n'est-il pas, par excellence, une marche vers l'extrême-occident ? (à partir de Puenta-la-Reina surtout, où « *todos les caminos a Santiago se hacen uno solo* »).

nois qui l'atteignent à l'opposé, sur la Mer orientale. Elle s'identifie notamment au « mont Lie-kou-che dans l'île Ho-tcheou » dont parle Lie-tseu (ch. 2), que visita Yao, et où vivent des « hommes transcendants » (*chen-jen*) ; naturellement aussi aux îles P'ong-lai et autres dont parlent tant de textes anciens après Lie-tseu (ch. 5) (26). A l'Est est l'origine des êtres. L'atteinte des Iles en la mer est ainsi un « retour à l'origine » (*kouei-ken*), au sens où l'entend le *Tao-te king* (27).

Ces mouvements terrestres ne peuvent être — c'est la règle absolue en Chine — qu'à l'image de ceux du Ciel. Or, y a-t-il solution de continuité dans les cycles célestes ? Le coucher du soleil, la résorption de la lumière constituent une « réintégration » préalable et nécessaire à la renaissance du jour (28). On a dit que le retrait de la Tradition représentée par Lao-tseu — comme l'oiseau gagne son nid au couchant, et les Tcheou leur foyer primitif — se faisait vers les « grottes » du Chen-si, lesquelles pouvaient figurer la matrice primordiale. Or nos récits appuient cette interprétation de plusieurs images significatives : le mont K'ong-t'ong atteint par Houang-ti est « creux » (*k'ong* = caverne) (29) ; la « demeure de pierre » (*cheu-cheu*) du K'ouen-louen où Tch'e-song tseu visitait la Si-wang-mou paraît bien avoir

---

(26) La piété populaire localise plus ou moins Kouan-yin dans l'île P'ou-t'o, au large de la côte du Che-kiang. Est-ce de là que, suivant le « cours du Ciel », elle amène inlassablement les êtres dans la Terre Pure de l'Occident ?

(27) Le « retour en Orient » est représenté, dans notre domaine, non seulement par le retrait des Rose-Croix, mais encore par l'Exode, la « Sortie d'Egypte », dont saint Grégoire de Nysse, en particulier, a souligné le symbolisme initiatique. On observera que l'Exode implique, comme les voyages chinois en Occident, une « traversée du désert ». On n'aura garde d'oublier le très beau symbole du *Montsalvat*, dans la légende du Graal, île et montagne en la mer, derrière laquelle se lève le soleil (cf. *le Roi du Monde*, ch. V). Les Sumériens eux-mêmes connaissaient une île « au milieu de la mer du Soleil levant », où l'on recueillait la « fleur d'immortalité ».

(28) « Les corps célestes... changent de lieu, montent de l'Orient vers l'Occident, font le tour et reviennent à l'Orient... » (St Augustin). On trouvera de longs développements sur ce thème de l'alternance cosmique dans notre étude : *Fan ts'ing fou ming* (E. T. n° 399, fév. 1967).

(29) De *kong*, l'équerre, l'œuvre élaborée : excavation délibérément creusée dans la terre ou le rocher.

été une grotte creusée dans le rocher : dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien de la « caverne dans la montagne » que traverse l'Axe du monde (30).

Plus immédiatement, le voyage des pèlerins les conduit à la source de l'enseignement traditionnel (il en est évidemment de même, au second degré, pour les voyages des pèlerins japonais en Corée et en Chine) (31). Mais la Quête des Livres implique le retour au point de départ. Dans le *Si yeou ki*, ce retour est suivi d'un nouveau parcours Est-Ouest, celui-là définitif. Qu'évoque ce mouvement de va-et-vient, sinon le symbolisme de la *passe ?* Nous n'y reviendrons pas ici, sinon pour ajouter deux remarques à celles que nous avons précédemment rassemblées : c'est, dans le *Rêve du Millet Jaune,* en franchissant la passe de Han-tan que Liou-yên entre dans la Voie (31 bis). San miao, banni par Chouen à l'Ouest, est assimilable au *T'ao-t'ie,* au Glouton, lui-même symbole de la Porte cosmique. Les « ténèbres » occidentales où pénètre Hiuan-tsang après le passage de la Porte de Jade, l'obscur pays des Barbares où pénètre Lao-tseu après le franchissement de la Passe de Hien-kou sont des figures, sur leur plan respectif, de l'indistinction primordiale. Le « retournement » *(fan)* du Tao s'effectue vers l'origine, c'est-à-dire vers l'obscur et le « repos » *(tsing)* ; vers les ténèbres qui, nécessairement, précèdent l'éclosion de la lumière, celles mêmes du « creuset », de la caverne, de la matrice : « Le lumineux naquit de l'obscur » (Tchouang-tseu, ch. 22 (32). C'est en

---

(30) Cf. Guénon, *Symboles fondamentaux,* ch. XXXI.

(31) Si l'introduction du Bouddhisme en Chine constitue, pour les Taoïstes, un « retour » de Lao-tseu, on peut noter une curieuse contrepartie : Hiuan-tsang fut sans doute le premier traducteur du *Tao-te king* en sanscrit.

(31 bis) Ainsi Houei-k'ai, maître de Zen sous les Song, dans l'introduction à son *Wou-men kouan* : « Une fois franchie cette passe frontière — Dans une solitude royale on parcourt l'univers. »

(32) « Voyez, enseignent les anciens maîtres de Zen, quel est le séjour final où retourne l'unité des choses » ; « voyez où retourne l'Un » (Suzuki, *op. cit.*, p. 660).

Cet aspect est celui que développent certaines traditions musulmanes : ainsi du *Hayy ibn Yaqzân* et du *Récit de l'Oiseau* d'Avicenne, du *Récit de l'Exil Occidental* de Sohrawardî d'Alep, ou encore d'un texte ismaëlien comme la *Roseraie du Mystère*

cette phase de réintégration que, enseigne Lao-tseu (ch. 16), la destinée de l'être (*ming*) est restaurée.

La question s'impose à l'issue de ce voyage au royaume des symboles : y a-t-il, entre le cheminement vers l'Occident et la navigation sur la Mer orientale, hiérarchie des buts, ou seulement différence de perspective ? Faut-il conclure, avec le *Tcheou-li*, que le parcours d'Est en Ouest suit la « Voie du Ciel », parce que tel est le cours des corps célestes, tandis que le mouvement inverse suit la « Voie de la Terre », parce que tel est le cours des fleuves de la Chine ? La question est apparemment complexe, et ne peut comporter une réponse aussi schématique.

Les Iles de l'Orient abritent les « Bienheureux », c'est-à-dire qu'on y accomplit le retour à l'état primordial ou « édénique » dans lequel, dit le *Yi-king*, on peut « voir le cœur du Ciel et de la Terre » ; la Montagne de l'Occident est le point par où la Terre touche au Ciel : la gravir, c'est s'élever jusqu'au Ciel qu'on atteint par la Grande Ourse, siège du Suprême Un (*T'ai-yi*). Si l'on s'en tenait à ces notions, la quête des Iles devrait donc conduire à l'état de *tchen-jen* (homme véritable), et celle du K'ouen-louen à l'état de *chen-jen* (homme transcendant). Il y aurait en outre équivalence entre l'atteinte de l'Ile et celle du pied de la Montagne. Cependant, rien n'est aussi simple, car si l'on en croit Lie-tseu, ce sont bien des *chen-jen* qui habitent les Iles de l'Orient, dont le centre est, il est vrai, constitué lui-même par une montagne.

---

de Mahmûd Shabestarî : « L'Occident, dit le commentateur de celui-ci, est relatif au corps ; l'Orient est relatif à l'Ame de l'âme qui est l'Ame des âmes. » Nous apprenons ailleurs qu'à l'Occident correspond le savoir exotérique, le *zâhir*, la *sharî'at*, et qu'à l'Orient correspond la connaissance spirituelle, le *bâtin*, la *haqîqat* (Corbin, *Trilogie ismaélienne*). La « connaissance orientale » est de même, chez Sohrawardî, la connaissance ésotérique. « L'Orient, note Jûzjânî, commentateur d'Avicenne, est le lieu de la Forme et l'Occident le lieu de la Matière, car l'Occident est le lieu où décline la Lumière, et la Matière a la nature du non-être. » (Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*). Si le voyageur est d'abord conduit à l'Occident, avant la réintégration dans la « patrie primitive », c'est qu'avant la conquête de la Lumière, il doit être purifié, « dépouillé », ramené à l'état même de la *materia prima*. Mais « Malheur à toi ! clame Sohrawardî, si par patrie tu entends Damas, Baghdâd, ou autres patries terriennes ! »

Selon les correspondances traditionnelles, rapportées dans le *Yue-ling* et dans le *Hi-ts'eu*, à l'Est correspondent le printemps, le trigramme *tch'en*, l'« ébranlement » ; le *yang* devient prééminent, la nature s'éveille, le tonnerre gronde, les oiseaux migrateurs arrivent, les animaux hibernants sortent de leur retraite. A l'Ouest correspondent l'automne, le trigramme *touei*, la « sérénité », le bien-être, l'équilibre ; le *yin* va s'affirmer, les grondements du tonnerre cessent, les migrateurs s'en vont, les hibernants se retirent. Il s'agit donc bien là des notions de « naissance » et de « maturation » exprimées par Sseu-ma Ts'ien, la maturation s'accompagnant toutefois d'une réintégration préparatoire à la nouvelle naissance. En fait, les deux extrêmités de l'axe équinoxial sont équivalentes, puisqu'elles correspondent l'une et l'autre à l'équilibre parfait du *yin* et du *yang*, caractéristique de la condition primordiale (33).

Cheminer d'Est en Ouest, c'est remonter les fleuves vers leur source, et conséquemment vers la Montagne originelle. Suivre le cours des fleuves vers la Mer de l'Est, c'est accomplir avec eux le retour à l'indistinction primordiale, ou selon une autre forme d'expression, la submersion dans l'illimité du *Nirvâna* (34). Si, dans le récit de Tchouang-tseu (ch. 12), le Maître Tch'ouen-mang se dirige vers la mer orientale, c'est qu'elle est l'image du Principe indifférencié : « Toutes les eaux y confluent sans la remplir ; toutes les eaux en sortent sans la vider. » « Le Tao est au monde comme la mer est aux fleuves. » (*Tao*, 32). Les symboles permettent donc, ici encore, d'établir une large équivalence entre les deux démarches. Il est possible de l'appuyer par d'autres arguments : l'Ile orientale s'atteint par la traversée de la Mer, la Montagne de l'Ouest par la traversée du désert (encore le mythe du K'ouen-louen et celui du Meru les montrent-ils souvent comme établis au milieur d'une « mer »).

---

(33) Cet aspect du symbolisme n'exclut nullement celui du va-et-vient (*wang-lai*) entre *yang* et *yin*, entre *k'ien et k'ouen* : le schéma des correspondances indique clairement qu'il s'agit, dans ce cas, d'une alternance Nord-Sud, c'est-à-dire « solsticiale ». Il en est de même des deux « voies » de la tradition védique, même si la porte du *déva-loka* est située au nord-est, et celle du *pitri-loka* au sud-ouest (cf. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. XXXV).

(34) Cf. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. LVI

Nous voyons, dans le *Si yeou ki* les êtres dégagés de la condition corporelle atteindre le Paradis occidental par la voie des airs. Or il est également bien connu que les Iles de l'Orient ne sont atteintes que par les Immortels capables de *voler*. A l'un comme à l'autre but, est obtenu l'état primordial ; la « sortie du cosmos » s'y accomplit à la verticale, par l'ascension de la Montagne « centrale » : c'est si vrai que l'Orient comme l'Occident sont pourvus d'arbres symboliques axiaux qui sont des stations du soleil, ou encore, on l'a dit, d'arbres creux qui en sont les refuges (35). A l'un comme à l'autre orient, c'est bien le Centre qu'on atteint. Peut-être s'étonnera-t-on que, la Chine étant traditionnellement dénommée *Tchong-kouo* le « Royaume du Milieu », il faille s'en éloigner indéfiniment soit par l'Est, soit par l'Ouest, pour atteindre le Centre du Monde. En fait, les liens entre Ciel et Terre ayant été rompus, il n'existe de « Centre » terrestre que comme analogie, voire comme analogie *inverse :* est-ce donc *à l'opposé* de celui-ci qu'il faut rechercher le Centre authentique, en un point où les deux voyages, par l'Est et par l'Ouest, se rejoindraient ? (36). Tous les éléments du symbolisme « solsticial » retrouveraient alors leur actualité, y compris le va-et-vient (*wang-lai*) entre les « pôles » *k'ien* et *k'ouen*. Dans le sens « solaire » ou dans le sens « polaire », les deux démarches se dérouleraient « de midi à minuit ».

⁂

Une question capitale, dans la tradition *zen*, est la suivante : « Que signifie la venue d'Occident du premier Patriarche ? » Parmi les réponses les plus apparemment paradoxales — qui laissent apparaître le caractère ésotérique de la question —, on note celles-ci : « Il n'y a aucune signification à sa venue

(35) Le Meru est parfois lui-même identifié à un arbre. L'île primordiale nippone, *Onogoro-jima*, fut constituée par la cristallisation du sel dégouttant d'une lance dressée à la verticale. L'« arbre » qu'on atteint n'est donc pas, en réalité, celui de l'un ou l'autre orient, mais *k'ien-mou* (« bois dressé »), le pivot du monde qui joint les Neuf sources aux Neuf cieux, au pied duquel il n'y a ni ombre, ni écho, et par où montent et descendent les souverains, substituts du soleil. C'est l'Arbre central qui, selon le Coran, n'est « ni oriental, ni occidental ».

(36) Ainsi du Paradis terrestre de Dante, situé au sommet de la Montagne du Purgatoire, à l'*antipode* de Jérusalem.

d'Occident » (Tai-mei Fa-tch'ang), ou encore : « C'est la question la plus difficile » (Lung-ya Tchou-touen), ou encore : « Pourquoi ne questionnez-vous pas sur votre propre esprit ? » (Houei-an) (37). Outre que le premier Patriarche « n'a sa demeure nulle part », l'aboutissement de sa démarche, qu'il soit venu de l'Occident, ou qu'il y soit subrepticement retourné en franchissant les monts Ts'ong-lin, ne réside ailleurs que dans le propre esprit du méditant. Quelle raison, disait Houei-nêng, de « chercher la région de l'Ouest en dehors de nous-mêmes ? » (38). La caverne du mont K'ouen-louen s'identifie à la « caverne du cœur ». Et la caverne du cœur à son tour contient le mont Ling-chan. Un moine amidiste du Lou-chan pouvait écrire :

« Pendant vingt ans j'ai fait pèlerinage,
Dans tout le pays, de l'Est à l'Ouest ;
Et maintenant, me trouvant à Ts'i-hien,
Je n'ai jamais fait un pas en avant. » (39).

Immobile, il avait, enfin, trouvé le Centre.

Pierre GRISON

---

(37) Cf. Suzuki, *op. cit.*, ch. XI.

(38) « Vous n'y pouvez atteindre ni en barque, ni en char, ni à pied, mais seulement par un voyage de l'esprit. » (Lie-tseu, ch. 2).

(39) Suzuki, *op. cit.*, p. 738.

LE PAPE, L'EMPEREUR ET LE MINISTRE

(Remarques sur la question des Ages de la Vie)

Pour décrire le panorama de leur existence, d'aucuns — et ils sont nombreux — écrivent leurs Mémoires. Ici, nous procéderons autrement. Ce qui nous intéresse, en effet, ce ne sont pas les péripéties indéfiniment variées de chacune de nos destinées individuelles, mais bien plutôt leur commune architecture dont nous allons esquisser les grandes lignes. A ce sujet, nous rappellerons que le plan initial des merveilleuses cathédrales médiévales comportait un canevas très savant de cercles et de droites artistement entrecroisés : eh bien, le canevas de notre humaine destinée n'est pas moins complexe! Nous allons donc en retracer les lignes essentielles, ce qui nous amènera à étudier, tout d'abord la succession traditionnelle des quatre âges de la vie, puis la suite énigmatique, dont nul n'avait encore parlé jusqu'ici, des périodes de douze ou treize ans rencontrées lors de la « Descente aux enfers », ensuite les cycles septénaires chers aux Anciens; et enfin, pour terminer, les trois phases importantes de notre vie symbolisées respectivement par le Ministre, l'Empereur, et le Pape.

Les âges de la vie représentent tout d'abord, et cela de façon visible et tangible, les phases successives de notre évolution corporelle : croissance, épanouissement, maturité et déclin; et ensuite, ainsi qu'on peut le constater aisément, les étapes correspondantes de notre itinéaire spirituel; d'où la nécessité, reconnue, bien entendu à son propre niveau et dans son optique, par la psychologie contemporaine, que ces phases soient vécues effectivement comme telles, et de n'en escamoter aucune, faute de quoi notre réalisation personnelle et spirituelle serait incomplète. Par ailleurs on a admis de tout temps que les quatre âges traditionnels : enfance, jeunesse, âge mûr et vieillesse, présentaient une certaine analogie avec les quatre saisons de l'année : printemps, été, automne, hiver,

ou même les quatre phases de la journée : matin, midi, soir et nuit. Cette correspondance peut aller très loin : ainsi, les plantes annuelles qui périssent et se décomposent chaque hiver figurent les humbles mortels dont le corps retourne en poussière après la mort, tandis que les plantes vivaces qui s'engourdissent l'hiver pour repartir au printemps suivant symbolisent les saints dont le corps, demeuré intact après la mort, semblent dormir en attendant le grand jour de la Résurrection. Le langage courant reflète parfois ces correspondances symboliques; ne dit-on pas, en effet, le matin ou le printemps de la vie, pour désigner l'enfance; ou encore l'automne d'une femme, au lieu de l'âge mûr? et cette dernière image est heureuse quand elle figure une mère entourée d'une belle couronne d'enfants, semblable à un arbre chargé de fruits mûrs à l'automne.

Ce n'est pas tout; en raison de l'unité de plan qui régit toute la création, le déroulement des quatre âges de la vie humaine, enfance jeunesse, âge mûr et vieillesse, apparaît comme le reflet, dans le domaine individuel, de la succession des quatre âges de l'humanité : âges d'or, d'argent, d'airain et de fer, et il se trouve qu'ici les correspondances relèvent du domaine spirituel. En particulier les débuts joyeux de la vie, c'est-à-dire l'enfance ou âge d'innocence, répète l'âge d'or ou âge d'innocence de l'humanité. Ensuite, de même qu'au Paradis succède la « Chute » suivie d'une « Descente aux Enfers » ou « Corruption du genre humain », jusqu'à la régénération du Déluge, pareillement, avec l'âge de raison, survient, vers la fin de l'enfance, l'occasion du péché, puis, après la crise de l'adolescence, une « Descente aux Enfers » aboutissant à la conversion du « milieu de la vie ».

Il nous reste maintenant à déterminer les durées et les limites de ces âges de la vie : enfance, jeunesse, âge mûr et vieillesse. Or, ici, nous ne trouvons nulle part d'indications précises, ni chez les Anciens (contrairement à ce qui se passe pour les Ages du monde), ni chez les modernes; toutefois, le symbolisme biblique du colosse aux pieds d'argile permettra cette fois encore, et comme pour les Royaumes de Daniel, de déterminer des chiffres précis. Ce qu'il nous faut découvrir tout d'abord, ce sont les proportions respectives

des différents âges par rapport à la durée théorique totale de la vie humaine, qui serait, selon la Bible, de cent vingt ans environ (avant le Déluge, la Genèse laisse entendre que les hommes vivaient près de mille ans).

Nous savons déjà, *a priori*, que les âges de la vie ne sont pas d'égale durée; l'enfance, par exemple, est bien courte par rapport à la jeunesse, et celle-ci dure moins que l'âge mûr; mais ces remarques banales ne suffisent pas. En fait, et ceci en vertu de l'unité de plan qui régit toute la création, les proportions cherchées sont figuées et mesurées, ainsi que nous l'avons déjà montré ailleurs (1), par les quatre parties : tête, buste, ventre et jambes, de la statue symbolique vue en songe par Nabuchodonosor; et ces proportions peuvent être représentées par la suite des nombres : un, deux, trois et quatre, dont le total vaut dix.

Ainsi, pour une statue (ou un homme), mesurant 1 m. 70, la hauteur de la tête jusqu'à la nuque sera 1,70 : 10 = 0,17, soit 17 centimètres; ensuite le buste, depuis la nuque jusqu'au diaphragme, mesurera 2 × 17 = 34 centimètres, et ainsi de suite. Pareillement, la durée théorique de la vie étant de cent vingt ans, nous trouverons :

1°) Pour l'enfance : 120 : 10 = 12 ans;

2°) Pour la jeunesse : 12 × 2 = 24 ans (de 12 à 36 ans);

3°) Pour l'âge mûr : 12 × 3 = 36 ans (de 36 à 72 ans); et enfin

4°) Pour la vieillesse : 12 × 4 = 48 ans (de 72 à 120 ans).

Ces chiffres sont évidemment approximatifs; cependant nous rencontrons le premier dans l'Evangile, à propos de l'épisode significatif « Jésus au milieu des Docteurs »; et le dernier dans la tradition taoïste où l'on voit le sage Lao-Tseu disparaître définitivement vers la grande passe de l'Ouest, à l'âge symbolique de soixante-douze ans.

D'après les chiffres précédents, la durée des âges de la vie va donc en augmentant depuis l'enfance

(1) *L'Ere future et le Mouvement de l'Histoire*, pp. 18 à 23, éd. La Colombe.

jusqu'à la vieillesse, et cependant il nous semble que le temps s'enfuit de plus en plus vite au fur et à mesure que nous avançons en âge. Ceci n'est d'ailleurs par une simple illusion psychologique : de savantes études, dues à Lecomte du Nouy, ont abouti à prouver en effet que le « temps physiologique » s'écoule de plus en plus vite pour une vie donnée, et il en résulte que, de ce point de vue, l'enfance est très longue et la vieillesse très courte. En d'autres termes, ce qu'on a appelé ailleurs « l'accélération de l'histoire » se répète également à l'échelle de notre existence personnelle.

Nous avons fait allusion tout à l'heure à la correspondance entre les quatre âges de notre vie individuelle et les quatre Ages de l'Humanité, ceci nous ramène à ces périodes de douze à treize ans qui paraissent jouer dans notre existence un rôle quelque peu analogue à celui des Grandes Années de l'histoire humaine, dont nous avons montré ailleurs qu'elles régissent les entrées en scène successives des cinq grandes races : primordiale, jaune, noire, rouge et blanche (1). Pareillement il semble bien que les périodes de douze à treize ans commandent nos changements successifs de tempéraments au cours de notre vie. C'est d'ailleurs tout ce que nous pouvons en dire car la question des tempéraments n'est pas encore scientifiquement au point.

En se plaçant à un autre point de vue, la tradition grecque envisageait le déroulement de notre existence comme une succession de périodes septénaires. Chose curieuse, ceci concorde avec les découvertes contemporaines. On sait en effet, aujourd'hui, que, cellule par cellule, notre corps se renouvelle entièrement au bout de sept ans. D'autre part, c'est à sept ans environ que l'Eglise a fixé l'âge de raison; sept ans plus tard, à quatorze ans, éclate la crise de la puberté. Sept ans encore, donc à vingt et un ans, le jeune homme ayant atteint sa majorité, « l'âge viril », devient un citoyen actif de la cité. Puis, à vingt-huit ans (quatre fois sept ans), nous avons rencontré l'année critique, le paroxysme de la « descente aux enfers », qui, normalement, durera jusqu'à trente-cinq

(1) cf. *Les Quatre Ages de l'Humanité*, éd. Servir. Besançon.

ans, l'âge de la conversion » où la vie prend, pour chacun de nous, un sens nouveau, une autre direction.

Enfin, après avoir peiné pour sortir du Purgatoire (ce qui devrait être chose faite aux environs de quarante-deux ans, ou six fois sept ans), commence l'ascension du jardin d'Eden dont le sommet sera atteint vers la cinquantaine, donc après sept fois sept ans ou quarante-neuf ans, époque du « retour d'âge ». Retour d'âge, ou plus exactement fin de la phase montante de l'existence individuelle et terrestre, et début d'un palier qui durera jusqu'à l'âge de la retraite à soixante-dix ans (dix fois sept ans) (1). Ensuite commence la phase descendante, le déclin de la vie, symétrique de la phase montante et dont la durée théorique est encore la même : sept fois sept ans ou quarante-neuf ans, et ceci nous conduit à cet âge limite de cent vingt ans, que la Bible assigne à la vie humaine.

Cette représentation de la vie humaine en « semaines d'années » nous ramène encore à la représentation du cours de notre existence par une courbe symétrique d'abord ascendante jusqu'à la cinquantaine, puis descendante au-delà du palier qui va de cinquante à soixante-dix ans. Sommet et centre de la vie humaine symbolisé par le paradis terrestre que l'homme retrouve seulement après avoir surmonté les épreuves de la « Descente aux Enfers » et s'être purifié ensuite en remontant les cercles du Purgatoire.

Si, maintenant, nous voulons comprendre ce que signifie cet apogée de notre vie, qui s'étend normalement de cinquante à soixante-dix ans, et le situer dans l'ensemble de notre existence, il nous faut alors revenir à la question essentielle : quelle est donc notre fin dernière? Voici la réponse de Dante :

« La Providence ineffable a donné à l'homme deux fins à poursuivre : le bonheur de la vie présente, bonheur qui consiste dans l'exercice de la vertu proprement humaine, et que figure le Paradis terrestre, puis le bonheur de la vie éternelle, bonheur qui consiste dans la jouissance de Dieu, à laquelle la vertu

(1) Certains auteurs citent auparavant, comme « âge critique », l'âge de 63 ans (9 fois 7 ans). La période septénaire, de 63 à 70 ans, représenterait ainsi la phase de transition entre la vie active et la « retraite ».

humaine ne peut atteindre qu'avec le secours de la lumière divine; c'est ce bonheur qui nous est donné au Paradis céleste.

« A ces béatitudes différentes, comme à des conclusions différentes, il faut parvenir par des moyens différents. A la première nous parvenons par le moyen des doctrines philosophiques — pourvu toutefois que nous suivions leurs enseignements — et par l'exercice des vertus morales et intellectuelles. A la seconde nous parvenons par le moyen des doctrines spirituelles qui dépassent la raison humaine qui brille en toute sa pureté chez les philosophes : soit l'Esprit-Saint qui nous a révélé la vérité dont nous avions besoin par l'intermédiaire des Prophètes et des hagiographes, par la bouche de son égal le Fils de Dieu, Jésus-Christ, enfin par les Apôtres — ces conclusions et ces moyens, dis-je, la cupidité humaine les négligerait, si les hommes, comme des chevaux sauvages, n'étaient forcés à rester dans le droit chemin par le fouet et le mors.

« Aussi l'homme a-t-il eu besoin d'un double pouvoir directif, en vue de sa double fin : le Souverain Pontife qui, à la lumière de la révélation, conduit le genre humain à la vie éternelle, et l'Empereur qui, à la lumière des doctrines philosophiques, conduit le genre humain à la félicité temporelle » (1).

Conduire, guider, diriger la « Caravane humaine » vers le Paradis terrestre, tel est donc le rôle traditionnel dévolu à l'Empereur qui, pour être à la hauteur de sa tâche, devra avoir réalisé lui-même l'état spirituel de l'Eden et donc avoir atteint l'apogée de la cinquantaine. C'est précisément ce que constate une ancienne tradition chinoise, à propos de la chronologie du règne d'un souverain parfait : « A trente ans Chouen accède à la charge de ministre, à cinquante ans il devient empereur et, souverain parfait, il prendra sa retraite à l'âge de soixante-dix ans » (2).

Cet âge de soixante-dix ans, où l'homme prend normalement sa retraite, représente donc la fin de la « vie active » régie par l'Empereur. Au-delà commence — ou devrait commencer — la « vie contemplative » dont

(1) Dante, *De la Monarchie*, ch. XVI.
(2) Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*.

le but, « gagner le ciel », ne peut être atteint, selon Dante, que sous la direction du Souverain Pontife. Mais comment conduire les hommes au Ciel, sans être soi-même un saint? Aussi bien l'Eglise donne-t-elle le titre de « Sainteté » au successeur de Pierre qu'Elle a choisi — ou qu'elle devrait avoir choisi — pour la supériorité de sa science, l'excellence de ses vertus, la sûreté de son jugement et la fermeté de son caractère, ce qui suppose un être d'élite ayant dépassé les eaux tumultueuses de la vie active pour entrer dans la sérénité de la vie contemplative, donc un homme d'environ soixante-dix ans.

Ainsi la durée totale de la vie humaine qui serait, selon la Bible, de cent vingt ans, se divise-t-elle naturellement en deux grandes périodes, dont la première de soixante-dix ans environ est vouée à l'action, et la seconde, de cinquante ans, consacrée à la contemplation. Ceci rappelle non seulement Marthe et Marie, mais aussi les deux femmes de Jacob, Lia et Rachel, qui figurent respectivement la vie active et la vie contemplative; la supériorité de cette dernière étant marquée par le fait que Jacob préférait Rachel; seulement, avant de l'obtenir, il lui fallut tout d'abord épouser Lia, la vie active.

Le cours de la « Vie active » se subdivise ensuite, quant au degré et au genre d'activité, en trois phases distinctes scandées, selon la tradition chinoise précédente, par les nombres trente et cinquante, que nous allons encore retrouver, par une curieuse coïncidence, trop précise pour être fortuite, dans un bon nombre de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament : Divers textes bibliques donnent à l'âge de trente ans une valeur particulière, Joseph a trente ans quand il devient premier ministre, David a trente ans quand il devient roi. Surtout les Nombres fixent entre trente et cinquante ans l'aptitude des lévites au service de l'autel. Dire que Jésus a trente ans au début de sa carrière publique, c'est préciser qu'Il se trouve bien dans les conditions requises par la Loi pour l'homme de Dieu, comme dire qu'il n'a pas cinquante ans, ainsi que le fait Saint Jean, c'est affirmer qu'Il n'est pas encore sorti de la période consacrée » (1).

En résumé la durée totale de la vie active se subdivise bien en trois phases successives correspondant à

des formes d'activité de plus en plus hautes ou efficientes. Jusqu'à trente ans, c'est la « vie cachée » occupée par la croissance physique et psychique, la formation intellectuelle et morale, ainsi que l'apprentissage de la profession. Ensuite se déroule, de trente à cinquante ans, la période d'« activité agissante » du ministre ou du compagnon ; enfin de cinquante à soixante-dix ans, l'Empereur dirige son Empire par son action de présence, c'est-à-dire par son « activité non agissante » — c'est le ministre qui agit — de même que, sur un chantier, ce sont les compagnons qui assurent la réalisation matérielle de l'ouvrage, sous la direction « non agissante » du maître d'œuvre.

Au-delà de soixante-dix ans et par une sorte de symétrie qui régirait le cours de notre existence, on retrouve une nouvelle phase « active » de vingt ans, entre soixante-dix et quatre-vingt-dix ans, quelque peu analogue, mais sur un plan supérieur, à celle du « ministre » (trente à cinquante ans). Le fait est très visible dans la carrière politique d'Adolphe Thiers, qui avait débuté, en effet, entre trente-trois et cinquante ans, comme député et ministre sous Louis-Philippe, puis, après une longue éclipse sous Napoléon III, réapparut à soixante-treize ans au sommet de l'Etat, comme Président de la III[e] République. Et le cas n'est pas unique. Outre les nombreux papes qui ont régné après soixante-dix ans, tels Pie XII et aussi S.S. Jean XXIII (élu à soixante-dix-huit ans), on peut citer, parmi les hommes d'Etat célèbres : Bismark, Clemenceau, le maréchal Pétain et le chancelier Adenauer. Les savants seraient d'ailleurs plus nombreux encore, l'un des plus grands, bien que méconnu, Antoine Béchamp, est mort à quatre-vingt-douze ans. Parmi les mystiques enfin, voici le poète et savant Albert Mathieu qui, à quatre-vingts ans, éblouissait encore ses amis et admirateurs par son étonnante vigueur intellectuelle.

Par contre, après quatre-vingt-dix ans, et pour les rares vieillards qui atteignent et dépassent ce grand âge, l'action extérieure s'éteint dans l'obscurité d'une nouvelle « vie cachée », soit que l'être soit pleinement entré dans la vie contemplative, soit qu'il ait

(1) Guignebert, *Vie de Jésus*.

régressé jusqu'à l'infantilisme d'une vie quasi-végétative car, ici plus qu'ailleurs, « celui qui n'avance pas recule ».

Cette dernière période de la vie (quatre-vingt-dix à cent vingt ans) ne se présente d'ailleurs que rarement et, pratiquement, ce sont seulement les quatre premières périodes qui sont observées. Or la tradition hindoue envisage également quatre stades successifs pour la réalisation spirituelle. Pendant le premier stade, le jeune homme étudie dans la maison de son maître : c'est la période de préparation ou de « vie cachée ». Puis, une fois ses études terminées, le disciple se marie et devient chef de famille « payant ses dettes aux dieux, aux ancêtres et à tous les êtres ses frères » : c'est le stade de la « vie publique ». Quand il se sent vieillir, il s'en va dans la forêt et devient ermite, entraînant ainsi sa volonté et son mental en vue du stade ultime, celui d'ascète ou sannyasin. C'est l'étape finale de la vie qui doit, après extinction du moi individualiste, aboutir à la « Délivrance » ou libération totale de « ce monde ».

Cela dit, nous pouvons maintenant revenir à la question de tout à l'heure : que signifie cet apogée de notre vie qui s'étend normalement de cinquante à soixante-dix ans? Eh bien, cette période d'environ vingt ans où se déploie l'activité « non agissante » de l'Empereur qui, à partir de son palais, centre spatial de l'Empire et centre symbolique du monde, anime et gouverne matériellement ses états par l'intermédiaire de ses ministres ou envoyés (*missi dominici*) chargés de transmettre jusqu'aux confins de l'Empire cette « activité du ciel » que l'Empereur avait lui-même reçue du Souverain Pontife, cette période centrale représente — ou devrait représenter — dans le déroulement temporel de chacune de nos existences, la zone d'interférence entre le Ciel et la Terre, et donc le point d'impact de l'« activité », ou de la « rosée » du Ciel.

⁂

Ces remarques faites, il nous reste à résumer dans le tableau ci-après la succession des étapes et des épreuves de notre itinéraire spirituel pendant le « Grand Voyage de la Vie », après quoi, et comme conclusion, nous céderons la parole à Dante Alighieri.

Les Étapes et les Épreuves de la Réalisation Spirituelle

Les Ages de la Vie	Etapes de l'Itinéraire Spirituel	Périodes de 6 ans		Périodes de 7 ans		Périodes de 13 ans		Phases de l'activité	
L'ENFANCE durée : 12 ans	L'Age d'Innocence								1ère Vie cachée : L'Incarnation (durée 30 ans)
		6 ans	Age de raison	7 ans	Crise des 7 ans				
	L'Age de Raison								
		12 ans	Fin de l'Enfance	14 ans	Poussée de Croissance	13 ans	L'Age bête		
	La chute								
		18 ans	Apogée de la Jeunesse	21 ans	Majorité				
LA JEUNESSE durée : 24 ans	L'état d'Errance								
		24 ans	Mort initiatique	28 ans	Phase critique	26 ans	L'Enfer		
	Les Limbes								
	Descente aux Enfers	30 ans	Début de la Vie publique					30 ans	
				35 ans	La Conversion				
		36 ans	Fin de la Jeunesse						
L'AGE MUR durée : 36 ans	L'Anté-purgatoire					39 ans	Reconversion		Son Excellence le Ministre
	Le Purgatoire								
		48 ans	Accès au Paradis	49 ans	Retour d'Age				
								50 ans	
						52 ans			
	Le Paradis terrestre : Maîtres et Docteurs	60 ans	Milieu de l'existence	63 ans	Age critique	65 ans		Apogée de l'Existence	Sa Majesté l'Empereur
				70 ans	Age de la Retraite			70 ans	
		72 ans	Début de la Vieillesse						
LA VIEILLESSE durée : 48 ans	Le Paradis céleste : Age de la sainteté								Sa Sainteté le Pape
		90 ans	Retour à la Vie cachée					90 ans	
		120 ans						120 ans	2ème Vie cachée : La Désincarnation (durée - 30 ans)

Le tableau précédent appelle quelques explications. Tout d'abord quant aux périodes de six ans, sept ans et treize ans. La division en périodes de six ans a été proposée par Maria Montessori qui avait notamment fixé à six ans le moment où l'enfant atteint cet âge de raison pour lequel l'Eglise catholique, où le septénaire est fort en honneur, a, de son côté, proposé sept ans. En fait il s'agit là de chiffres théoriques sujets à variations d'un individu à l'autre. Aucune hésitation par contre en ce qui concerne les âges de : douze ans pour la fin de l'enfance, treize ans pour les premiers troubles de la puberté, et quatorze ans pour la formidable poussée de croissance pendant laquelle l'enfant d'hier atteint presque subitement la taille adulte. Quant à la raison profonde, ou « principe », de ces périodes, il faudrait, pour l'exposer, écrire tout un traité sur la doctrine des nombres. Nous rappellerons seulement ici que, selon la Genèse, Dieu a tout disposé suivant le nombre, le poids et la mesure; ce qui a permis à Lacuria d'écrire que le nombre « est l'intermédiaire entre l'idée et le fait, entre le Verbe et la Création ».

Une autre remarque, relative cette fois à la succession des phases de l'activité, concerne l'importance capitale de la phase centrale, ou apogée, de notre existence, qui va de cinquante à soixante-dix ans. En y ajoutant la phase antérieure, dite du ministre (ou encore de l'activité subordonnée), et celle qui suit et qu'on pourrait appeler phase de la sagesse active, nous obtenons ainsi la période « utile » de la vie humaine, qui part de l'âge de trente ans ou fin de la première « Vie cachée », pour finir à cet âge de quatre-vingt-dix ans qui marque le retour définitif à la « Vie cachée », ces deux périodes de « Vie cachée » représentant, d'une part, le processus de manifestation ou d'« incarnation » pendant lequel l'être rassemble tous ses moyens d'action sur le plan terrestre et humain; et, d'autre part, la période de « désincarnation » ou de « retour au principe », normalement réservée à la prière et à la contemplation. Ceci soit dit pour montrer aussi bien l'absurdité du battage et du tapage que l'on mène actuellement au sujet de la jeunesse, que la sottise des projets qui vivent à reculer indéfiniment l'âge de la vieillesse; parce que tous les âges, et pas

seulement la jeunesse, doivent concourir harmonieusement à ce but final du Grand Voyage de la Vie : réalisation totale de l'être.

Cela dit, il nous reste, pour terminer, à donner la parole à Dante qui a exposé dans « Le Banquet » (IV, 24) sa conception des Ages de la vie. La voici :

« Du premier âge, ... tout sage est d'accord qu'il dure jusqu'à la vingt-cinquième année...

« Du second âge, qui ... est le comble de notre vie, ... je dis que chez la plupart des hommes, ... cet âge dure vingt ans. Et la raison qui me donne cette croyance est que, si le comble de notre arc est à trente-cinq ans, autant cet arc a de montée, autant doit-il avoir de descente; et cette montée et cette descente sont en quelque sorte l'empoignure de l'arc, dans laquelle on discerne peu de fléchissement. Nous trouvons donc que la jeunesse s'achève dans la quarante-cinquième année. Et comme l'adolescence s'étend sur les vingt-cinq ans qui en montant précèdent la jeunesse, de même la descente, c'est-à-dire la vieillesse qui succède à la jeunesse, remplit autant de temps que l'adolescence; et ainsi la vieillesse se termine dans la soixante-dixième année. Mais..., il advient que par-delà la vieillesse il nous reste de la vie..., peut-être pour dix ans, ou un peu plus, ou un peu moins : et ce temps s'appelle l'âge caduc. »

(Traduction A. Pézard, La Pléiade, Gallimard, éd.)

⁂

Dans ce texte tiré du Banquet, Dante appelle : « adolescence » les vingt-cinq premières années de la vie; « vieillesse » la période qui va de quarante-cinq à soixante-dix ans — nous dirions aujourd'hui qu'il s'agit de l'âge mûr — et âge caduc (après soixante-dix ans) cette période finale que nous appelons : vieillesse.

Au fond, toute la perspective de Dante, dans ce domaine des Ages de la vie, est basée sur l'importance cruciale qu'il accorde à la trente-cinquième année, comme on peut le voir au début de la Divine Comédie.

Et j'ajouterai qu'il s'agit là d'une donnée authentiquement traditionnelle, qu'on retrouve, sous une forme très explicite, dans la vie du Bouddha (1).

Gaston GEORGEL.

(1) C'est à l'âge de trente-cinq ans, en effet, que le Bodhisattva est devenu le Bouddha, c'est-à-dire l'Eveillé.

NOTES SUR LES ŒUVRES DE CHRÉTIEN DE TROYES

1. *Chrétien de Troyes et les Cours d'Amour.*

A Troyes, alors capitale de la Champagne, se produisirent, à quelques années d'intervalle, des événements qui, s'ils paraissent avoir été indépendants les uns des autres, n'en peuvent pas moins avoir été suscités et coordonnés pour tendre vers un même but, et ainsi avoir présenté des rapports profonds.

En 1128, saint Bernard y réunit un concile où il fit approuver la règle qu'il venait de préparer à l'intention de l'ordre du Temple. Vers 1135, y naquit Chrétien de Troyes. Enfin, en 1164, Marie de France y épousa Henri, dit Le Libéral, comte de Champagne. Or, Marie de France était fille de Louis VII et d'Aliénor d'Aquitaine, et celle-ci était la petite-fille du premier troubadour, Guillaume IX d'Aquitaine (1).

Comme si elle était le centre d'une étoile dont les rayons représenteraient diverses formes de l'ésotérisme médiéval, nous voyons donc converger vers cette ville de Troyes — le nom illustre qu'elle porte n'est sans doute pas fortuit — la chevalerie templière, la chevalerie du Graal, le symbolisme de l'amour tel qu'il fut utilisé par les troubadours, lequel pénétra dans le nord de la France en grande partie grâce à l'influence d'Aliénor d'Aquitaine et de ses filles, et aussi une institution qui a pu jouer un rôle plus important qu'on ne le croit, celle des Cours d'Amour (2).

Si en effet nous nous référons à *L'Art d'Aimer* d'André Le Chapelain, texte qui forme le code de

(1) Ajouter qu'en 1201 y naquit Thibault IV, qui, en 1234, devait devenir roi de Navarre, et qui fut à juste titre regardé comme le prince des trouvères.

(2) Il est également possible que les fameuses foires qui se tenaient deux fois l'an à Troyes, et où l'on trouvait tous les produits de l'Orient, aient contribué à faire de la capitale champenoise un point de contact entre de multiples formes traditionnelles.

l'amour courtois mis en œuvre tant par les poètes de langue d'oc que par les auteurs de romans de chevalerie, nous constatons que, parmi les « Jugements » rendus par les dames réputées pour avoir tenu des Cours d'Amour, trois le sont par la reine Aliénor et sept par la comtesse Marie. Les Cours d'Amour n'ont-elles pas contribué à renforcer ce lien entre les différents courants dont nous venons de parler ? Si l'amour a joué un rôle symbolique notoire, à la fois dans certaines au moins des poésies des troubadours et des trouvères, et dans la plupart des romans arthuriens, ne faut-il pas en conclure qu'il en était de même dans ces Cours, et que les occupations auxquelles se livraient en apparence ces assemblées de dames n'étaient que des voiles masquant des démarches plus profondes? De là à inférer qu'elles servaient d'écrans à une organisation féminine développée parallèlement aux organisations masculines de chevalerie, il n'y a pas loin. Il est d'ailleurs assez peu vraisemblable que les princesses dont les noms nous sont rapportés dans le *De Arte Amandi*, Aliénor d'Aquitaine, Marie de Champagne, la reine Aéliz, Elisabeth de Vermandois, Edmengarde de Narbonne, se soient uniquement complues dans ce genre de distraction plutôt futile qu'étaient les Jugements d'Amour, et donc que les Cours d'Amour n'aient été que ce qu'elles paraissaient être de l'extérieur (3).

Cet *Art d'aimer*, compilation ou synthèse de diverses formulations des « règles d'amour », peut avoir eu, tel celui de l'illustre prédécesseur du Chapelain, Ovide, une signification cachée; et, à ce propos, il est permis de se demander si « Maître André » n'a pas été, pré-

(3) Lors de son commentaire sur l'étude d'Alfonso Ricolfi, *Le « Corti d'Amore » in Francia ed i loro riflessi in Italia*, (ch. VII des *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*), René Guénon se montre assez favorable à une distinction entre « Cours d'Amour » et « Cours d'amour », tout en admettant du reste qu'elle n'a pu être l'effet que d'une dégénérescence. Mais il envisage aussi le cas d'une possibilité de superposition des deux choses, celle ci étant le voile de celle là. Nous avons tout lieu de croire que c'est ce qui se produisait à l'époque de Chrétien de Troyes. Remarquons toutefois que René Guénon considère ces Cours, non comme des assemblées féminines, mais comme des réunions masculines de « Fidèles d'Amour ».

cisément, chapelain de l'organisation en question, ce qui rendrait compte de la fonction de « précepteur » qu'il paraît avoir remplie par rapport à ces Cours d'Amour (4).

Le traité est dédié « à Gautier, désireux de servir dans la Chevalerie d'Amour ». Il y a peut-être, dans cette dernière expression, plus qu'un euphémisme élégant, et il est certain que le code formulé pourrait assez facilement, pour une bonne part du moins, être transposé en termes de spiritualité, un peu comme peuvent l'être les œuvres de nombre de poètes musulmans, tels qu'Omar Ibn El Fârid, œuvres dont la signification symbolique est assurée. Ainsi, la Dame est considérée, dans l'amour courtois, comme une suzeraine absolue, à laquelle il faut obéir sans murmurer quoi qu'elle ordonne. N'est-il pas loisible de voir en elle la figure de la tradition, de l'autorité spirituelle, de la Sagesse, et, à un degré plus élevé encore, de la Volonté divine? Ceci expliquerait, au fond, que l'amour dont il s'agit soit souvent distinct de l'amour conjugal, et d'une qualité différente de celle de ce dernier. Au reste, les thèmes des troubadours, en particulier, semblent être parfois assez conventionnels, et ceci peut provenir du fait qu'ils ne sont pas nés d'une inspiration individuelle, mais qu'ils relèvent d'une intention symbolique (5). Il y a un autre indice de la chose dans la coutume qu'avaient ces poètes de désigner leur Dame par un surnom tel que « Tort n'avez » ou « Bel Regard », qui peut faire allusion à un nom initiatique. Lorsque Bernard de Ventadour déclare : « Il ne me paraît pas qu'un homme puisse rien valoir s'il ne recherche Amour et Joie », ses paroles peuvent fort bien être interprétées dans un sens spirituel (6).

Mais l'élément le plus intéressant au point de vue de l'ésotérisme dont nous soupçonnons la présence derrière les Cours d'Amour est probablement un pas-

(4) Le traité d'André le Chapelain a été condamné par Rome en 1240 ; d'un point de vue strictement religieux, et si l'on s'en tient à la lettre du texte, la condamnation était justifiée.

(5) C'est probablement le cas du fameux « amour lointain » de Jaufré Rodel.

(6) La « queste de la Joie » sera également mise en lumière par Chrétien dans son *Erec*.

sage très particulier de *l'Art d'aimer* : c'est le récit de la queste menée par un « chevalier breton » jusqu'à la cour du roi Arthur, queste à l'occasion de laquelle il réussit à obtenir le parchemin où sont consignées les Règles d'Amour. Il y a certainement là plus qu'une allégorie assez factice. Le récit est tout à fait dans le ton des romans arthuriens, et il est même très proche de certains textes de Chrétien de Troyes, dont il a pu subir l'influence, mais l'intention symbolique est ici plus visible. Ce chevalier ne parvient en effet à accomplir sa mission qu'au terme d'une série d'épreuves qui semblent figurer les passages de degrés initiatiques. Il s'avance d'abord au cœur de la forêt royale, où il rencontre une jeune fille qui lui enseigne le moyen de triompher de toutes les épreuves, et lui donne son propre cheval; elle n'est pas sans évoquer Béatrice. Le chevalier arrive à un fleuve « d'une largeur et d'une profondeur incroyables ». Il trouve un pont ainsi fait : « Le pont était en or, et ses deux extrémités tenaient bien aux deux rives, mais le milieu du pont se trouvait dans l'eau et, vacillant souvent, paraissait comme submergé par les flots. » On pense ici au Pont-dessous-l'eau que franchit Gauvain dans le *Lancelot* de Chrétien. Après avoir vaincu le gardien du pont, le chevalier réussit à passer le fleuve. Puis il parvient à une prairie où il voit « un palais admirablement disposé, rond et d'une très grande beauté. Mais dans aucune partie du palais il ne peut distinguer de porte. » Il lui faut encore se mesurer au géant qui a la garde du palais. A l'intérieur de celui-ci, il y a une très belle colonne d'or, soutenant tout l'ensemble de l'édifice, et où pend un gant. Le chevalier s'empare du gant et arrive finalement à « un autre palais en or, admirablement construit, de 600 coudes de long et de 200 de large (7); le toit et les murs extérieurs du palais étaient en argent, mais à l'intérieur, tout était en or et orné de pierres précieuses. Le palais comprenait de nombreuses salles, mais dans la plus belle, sur un trône d'or, était assis le roi Arthur. Des dames très belles, dont le nombre

(7) Ces dimensions sont manifestement inspirées de celles du temple de Salomon : 60 coudées de long et 20 de large (I Rois, III, 2).

était difficile à déterminer, l'entouraient, ainsi que de nombreux chevaliers très beaux. Sur le seuil même du palais était une perche d'or, très belle, sur laquelle se trouvait l'épervier souhaité, et près de lui deux chiens étaient couchés. » Il est probable que cet épervier sur la perche n'est autre que l'Oiseau sur l'Arbre du Monde, et seul, celui qui détient le gant peut s'en saisir. Après avoir triomphé de l'un des chevaliers, le Breton obtient l'épervier (8). Il voit un parchemin attaché à la perche par une gerbe d'or. Il demande ce que c'est, et on lui répond : « C'est le parchemin sur lequel sont inscrites les règles d'amour que le roi d'Amour lui-même a édictées pour les amants » (9). Envisagé sous un aspect spirituel, le roi d'Amour n'est sans doute pas Arthur. Il doit être situé à un degré plus élevé, et, en dernière analyse, il s'identifie à Dieu lui-même, tout comme le Haut Maître du Graal. Ainsi que Salomon l'avait été de son temps, Arthur est toutefois son représentant. Il apparaît en effet comme le chef d'un centre spirituel, et, en tant que Grand Maître de l'ordre de la Table Ronde, il préside à la chevalerie d'Amour. De la même façon, dans le roman de *Meraugis de Porlesguez*, de Raoul de Houdenc, un imitateur de Chrétien de Troyes, Guenièvre dirige la Cour d'Amour constituée par les dames de l'entourage d'Arthur.

Cette illustration que nous offre le Chapelain est assez claire : l'ésotérisme des romans de la Table Ronde est proche parent de celui que l'on rencontre dans la poésie « mystique » des troubadours, et c'est le symbolisme de l'amour qui constitue leur lien. Le thème de *Lancelot* a été imposé à Chrétien de Troyes par la comtesse de Champagne. *Percival* lui a été demandé par Philippe de Strasbourg, comte de Flandre. L'un comme l'autre des deux protecteurs du trouvère avait sans doute, de par son rattachement à la « voie d'amour », quelque raison d'engager notre auteur à entreprendre de telles œuvres. Il n'y a pas lieu

(8) Dans l'étude mentionnée plus haut, René Guénon désigne le faucon ou l'épervier comme « L'oiseau emblématique de l'*Horus* égyptien, dont le symbolisme est en étroite relation avec le « Cœur du Monde ».

(9) D'après la traduction de J. Lafitte-Houssat in *Troubadours et Cours d'Amour*.

non plus de s'étonner si quelques-unes des questions débattues au sein des Cours d'Amour laissent deviner leur empreinte dans les romans de Chrétien : il y a en tout cela une unité de symbolisme certaine.

Au reste, l'organisation féminine dont nous envisageons l'existence trouve un autre écho, un peu plus tardif, chez Jehan de Nostredame, le frère de Nostradamus, qui publia en 1575 ses *Vies des plus célèbres et anciens poètes provençaux qui ont floury du temps des comtes de Provence* ; il nous parle des Cours d'Amour tenues à Signe, à Pierrefeu et à Romanin. Parmi les dames qui les présidaient, il mentionne notamment « Phanette ou Estephanette de Romanin, dame dudit lieu, de la maison de Gantelmes, qui tenait de son temps cour d'amour ouverte et planière en son château de Romanin, près de la ville de Saint-Rémy, en Provence, tante de Laurette d'Avignon, de la maison de Sade, tant célébrée par le poète Pétrarque » (10). Si l'on ajoute foi aux dires de Jehan de Nostredame, dont les données semblent à vrai dire assez confuses, cette dernière phrase témoigne en outre des rapports qui ont dû exister entre les Cours d'Amour — en tant qu'assemblées féminines — et les Fidèles d'Amour ou la *Fede Santa*. Elle révèle également que les « Dames », telles que Béatrice ou Laure, ont pu, dans certains cas, être des inspiratrices au sens tout à fait précis de ce terme (11). Que Béatrice ait servi de guide à Dante avant que saint Bernard prît la relève nous fournit peut-être une indication quant au degré initiatique que pouvait atteindre l'organisation, encore que Béatrice doive se situer très au-dessus de celle-ci en tant qu'elle est une figure de la Sagesse. C'est sur un plan beaucoup plus modeste que Marie de Champagne a pu jouer son rôle de « préceptrice » vis-à-vis de Chrétien de Troyes. Et il n'est pas exclu, bien que la chose soit moins vraisemblable, qu'Aliénor d'Aquitaine, Edmengarde de Narbonne, Adélaïde de Bezienset aient eu également quelque influence de ce genre sur Bernard de Ventadour, Peire Rogier, Arnaud

(10) Cité par J. Lafitte-Houssat, *op. cit.*

(11) Cela n'exclut nullement l'interprétation de Luigi Valli, selon laquelle la « Dame » des Fidèles d'Amour n'est autre qu'une figure de la Sagesse divine : cette signification se situe à un niveau supérieur.

de Mareuil par exemple. Il y a eu manifestement une sorte de filiation entre les troubadours et les représentants du *dolce stil nuovo* ; ce n'est pas par hasard que Dante fait intervenir Arnaut Daniel dans sa *Comédie,* tandis que Pétrarque le sacre *gran maestro d'amor.* Les « romanciers bretons », quant à eux, apparaissent comme une branche particulière de la même lignée. Les dames des Cours d'Amour, et notamment la comtesse Marie, ont fort bien pu remplir un office de premier plan dans la coordination de cet ensemble.

Il nous reste à examiner les rapports éventuels entre les Templiers et les Cours d'Amour. Le seul fait d'envisager ces rapports peut sembler surprenant, puisque les Templiers, voués à la chasteté, n'avaient pas en principe à faire usage du symbolisme de l'amour. Il n'en faut pas moins tenir compte ici du caractère chevaleresque de l'Ordre; la doctrine de leur maître spirituel, saint Bernard, l'auteur du *De Diligendo Deo* et des sermons sur le *Cantique des Cantiques,* était en grande partie fondé sur l'amour; et son ami Guillaume de Saint-Thierry déclarait hautement : *ars artium, ars amoris,* l'art des arts, c'est l'art d'aimer » (12). Une organisation telle que celle des Fidèles d'Amour était une sorte de tiers-ordre templier, et il était logique qu'elle tirât son symbolisme du sein de l'ordre dont elle était l'héritière. De là à admettre que les Cours d'Amour et la chevalerie du Graal aient constitué des institutions analogues, il n'y a pas loin (13). Et c'est là que la ville de Troyes, berceau du Temple, peut avoir tenu une place importante. Nous retrouverons plus loin des indices allant dans le sens

---

(12) Dans la *Théologie mystique de Saint Bernard,* Etienne Gilson émet l'opinion suivante : le thème de l'amour courtois et celui de l'amour « mystique » de Saint Bernard se sont développés parallèlement, sans s'influencer réciproquement. Cette opinion est sujette à caution, car l'auteur s'en tient à la lettre des poésies et des romans, sans jamais envisager un sens symbolique qui pourtant percera bien vite, chez l'auteur de la *Queste del Saint-Graal* d'abord, puis chez les grands poètes italiens.

(13) Selon René Guénon, La *Fede Santa,* Les Fidèles d'Amour, la Massenie de Saint-Graal, et sans doute d'autres organisations encore sont « toutes héritières du Temple et pour la plupart rattachées à lui par filiation directe » *Symboles fondamentaux,* ch. XI.

de cette thèse. Signalons dès à présent que le « palais rond » que découvre le chevalier breton d'André le Chapelain n'est pas sans évoquer les chapelles octogonales des Templiers (14). Mais l'argument le plus notable est celui que nous avons rencontré dans la *Divine Comédie* : Béatrice guide le poète jusqu'à l'Empyrée, tandis que saint Bernard, représentant ce qu'il y a de plus intérieur dans l'Ordre du Temple, le conduit jusqu'au terme ultime de la connaissance. Les deux organisations, Cours d'Amour et Temple, ne sont-elles pas superposées selon le même ordre hiérarchique?

On peut conclure en disant que, même si ces diverses formes traditionnelles ne sont pas toutes liées par filiation directe — certaines d'entre elles sont antérieures à l'apparition du Temple *à l'extérieur* — elles le sont néanmoins par apparentement spirituel. Il semble bien que la cour de Marie de Champagne ait été l'un des points de contact, ou l'un des lieux de synthèse, entre les multiples formes se manifestant en Occident à cette époque. L'influence musulmane (ou plus précisément andalouse) léguée à la poésie provençale y rejoint l'influence celtique transmise par les romans de la Table Ronde et les lais bretons. L'esprit chevaleresque d'un Hugues de Payns s'y unit à l'esprit contemplatif de Clervaux. De là une similitude de ton souvent indubitable chez des écrivains d'inspirations en apparence fort diverses. Et si les maîtres du *dolce stil nuovo* sont les héritiers de l'art des troubadours et de l'atmosphère des Cours d'Amour, il est une œuvre plus tardive où la même influence a pu encore se faire sentir sous un masque burlesque; nous voulons parler de l'œuvre de Rabelais, où les allusions de nature initiatique sont à peu près certaines : on peut se demander en effet si le rôle qu'y joue l'amour licencieux n'est pas celui d'un voile beaucoup plus grossier que celui de l'amour courtois, voile jeté sur l'Amour véritable qui est de nature spirituelle.

2. *Les premières œuvres.*

Chrétien de Troyes était-il clerc? On ne le sait, et c'est bien possible, car il savait le latin. Il dut néan-

(14) Nous avons déjà mentionné l'existence de l'étrange chapelle dodécagonale de Simiane-La-Rotonde.

moins être attiré de bonne heure par le symbolisme de l'amour, car son premier modèle fut Ovide. Cette prédilection ne doit pas nous surprendre : on sait toute l'influence que ce poète eut sur le Moyen Age; il fut même en faveur dans certains monastères, au nombre desquels il ne faut pas inclure, il est vrai, les monastères cisterciens. Chrétien adapta plusieurs des *Métamorphoses* ; une seule de ses traductions a été conservée, celle de l'histoire de Philomèle (*La muance de la hupe et de l'aronde et del rossignol*). Il traduisit également l'*Ars Amandi* (*L'Art d'Amors*), et peut-être aussi les *Remedis Amoris* (*Les Comandemenz Ovide*), mais les textes de ces versions n'ont pas été retrouvés.

Dans le cas de Chrétien de Troyes, le choix d'Ovide, ami de Virgile, comme guide initial, prend une signification très précise : on pourrait dire que, de même que Virgile mena Dante jusqu'à Béatrice, de même Ovide conduisit Chrétien jusqu'à Marie de Champagne, laquelle le fit pénétrer dans la cour d'Arthur, qui se présente souvent, dans ses œuvres, comme un substitut du Paradis terrestre (15).

Aussi la première œuvre originale du poète est-elle comme le signe de son adhésion à la tradition bretonne. Nous voulons parler de l'histoire du *Roi Marc et d'Iseut la Blonde*, roman malheureusement perdu que le trouvère champenois écrivit avant que ses émules normands, Béroul et Thomas, n'adoptent ce thème. *Tristan* joue un rôle à part dans le cycle breton; c'est visiblement le conte qui doit le plus aux harpistes d'Armorique. La place prépondérante et quasi exclusive qu'y tient la passion amoureuse l'a souvent fait regarder comme étant de texture et d'intention purement humaines, alors que, en fait, le symbolisme de l'amour y est poussé à un degré extrême. La passion qui éclate entre Tristan et Iseut est soudaine, fatale, inexorable, et, finalement, éternelle; elle échappe à la volonté humaine qu'elle submerge. Chré-

(15) René Guénon se demande si des écrivains tels que Chrétien de Troyes et Robert de Boron étaient conscients du sens symbolique inclus dans leurs œuvres. En ce qui concerne Chrétien de Troyes, il semble qu'on puisse répondre affirmativement. Dans *Le Chevalier au Lion*, il fait dire à Calogrenant qu'il faut interpréter son histoire plus avec le cœur qu'avec les oreilles.

tien de Troyes était du reste opposé au « philtre », à l'amour irrépressible, lui préférant l'amour contrôlé par la volonté. Mais l'un et l'autre ont leur signification sur le plan symbolique.

La conquête d'Iseut par Tristan est consécutive (dans certaines versions de la légende du moins) à l'extermination d'un dragon. Or, « la victoire sur le dragon a pour conséquence immédiate la conquête de l'immortalité » (16); et Iseut semble bien être la récompense d'une victoire spirituelle. Le philtre que boivent par mégarde les deux jeunes gens, « vin herbé » qui les enivre, les fait passer dans un autre monde, n'est-il pas, en fin de compte, une forme du breuvage d'immortalité? Et encore, la fontaine où ils se donnent rendez-vous, et qui est dominée par un grand pin, n'évoque-t-elle pas l'Eden, avec l'Arbre de Vie en son centre, d'où jaillit la quadruple source (17)? Au reste, la vie que mènent Tristan et Iseut dans la forêt peut être une figure, en dépit de sa rudesse, de celle du Paradis terrestre : ils sont Adam et Eve, vivant en parfaite harmonie avec la nature vierge, jouissant d'un bonheur encore inaltéré. Et, finalement, la mort presque simultanée des deux amants apparaît comme une délivrance, une extinction dans l'amour, une union définitive.

A certains égards, Tristan se présente comme le type même du chevalier errant, du chevalier *sauvage*. Il n'a que bien rarement un toit pour s'abriter, et ses longues pérégrinations à travers les deux Bretagne en font un « questeur » infatigable. Il demeure libre et solitaire, et n'est pas agrégé à l'ordre de la Table Ronde (18). C'est sous de multiples déguisements qu'il tente d'atteindre Iseut, et le dernier d'entre eux, celui où il feint la folie, n'est pas le moins significatif. C'est aussi un artisan sans égal, un archer dont la flèche *ne manque jamais le but*. Enfin c'est un harpiste et un chanteur de lais merveilleux, ce qui fait de lui le

(16) R. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. VII.

(17) Le roi Marc, lorsqu'il est caché dans l'arbre, revêt un aspect nettement maléfique. Et, de fait, dans *Le Morte d'Arthur*, de Thomas Malory, il est représenté sous un jour odieux, comme un homme plein de fausseté et de perfidie.

(18) Sauf dans *Le Morte d'Arthur*, où il est finalement accueilli à la cour du roi.

« patron » de ceux qui se consacrent à des œuvres où brille « l'Art d'Amour » (19).

Certes, au cours des multiples remaniements qu'elle a subis, l'histoire de Tristan et Iseut s'est chargée d'un grand nombre d'épisodes et d'anecdotes adventices, un peu comme les symboles sculptés sur les chapiteaux des églises médiévales ont été bien souvent masqués sous la profusion des ornements; encore ces derniers présentent-ils parfois, comme c'est le cas pour la voile noire et la voile blanche de la nef de Tristan, un caractère ésotérique probable. Mais si l'on dépouille un peu la légende, si on la réduit à ses éléments essentiels, elle apparaît comme procédant du même esprit que la poésie des troubadours : c'est une glorification de l'amour divin à travers l'amour humain.

(*à suivre*)

Jean-Louis GRISON

(19) Dans *Eres et Enide*, Chrétien dit que Tristan ne rit jamais. En dehors d'un jeu de mots sur son nom, il y a là une étrange coïncidence avec la réputation similaire faite à Dante.

NOTES DE LECTURE

Emmanuel, *Pour comprendre la Genèse* (Payot, éditeur, Paris).

Ce gros ouvrage de 400 pages, « divisé symboliquement en 613 paragraphes » (pour représenter le nombre des obligations de la Loi mosaïque), est destiné aux Juifs qui pratiquent leur religion et en conséquence lisent leurs Ecritures avec piété et amour. Mais ce n'est pas à dire que les non-Juifs, et tout particulièrement les chrétiens, ne trouveront pas dans cette lecture beaucoup à apprendre.

L'auteur avertit dès le début que son livre « doit davantage au *midrash* (1) qu'à la science, davantage à la réflexion qu'à la recherche ». Il écrit : « La « science dite biblique est de création récente. Elle a « débuté avec la Renaissance, lorsque quelques hom- « mes des nations [c'est-à-dire des non-Juifs] ont « appris un peu d'hébreu... Ils travaillèrent beaucoup « et comprirent peu, car ils n'étaient aidés ni par la « tradition, ni par l'amour désintéressé de l'Ecriture... « Les biblistes, à chaque génération, effaçaient tout « ce qui précédait et recommençaient une exégèse « inutile et décevante... Ils tournaient autour du texte « sans jamais l'approfondir ni s'en pénétrer et appe- « laient au secours une faible science qui ne pouvait « leur livrer que ce qu'ils apportaient préalablement... « Plus tard, au siècle qui fut appelé celui des lu- « mières, la Bible n'était plus considérée que comme « un monument littéraire. Ce sont les hommes qui « l'ont composée, a-t-on dit. »

Cette « critique des textes » appliquée à la Bible, où la science allemande notamment devait donner toute la mesure de son arrogance et de son incompréhension, est à l'origine de la fameuse théorie des

(1) C'est-à-dire le commentaire rabbinique de l'Ecriture.

deux « sources » de la *Genèse,* sources qualifiées par les doctes de « jahviste » et d' « élohiste ». Voici ce qu'en pense Emmanuel : [En torturant le récit du déluge au gré de son imagination trop féconde], « un « bibliste conclut que deux écrivains différents avaient « rédigé le même récit à des époques éloignées l'une « de l'autre, et qu'un troisième était venu par la suite « fondre les deux versions en une seule ». Une telle fantaisie est basée sur le fait que dans le récit en question, la divinité est désignée tantôt par le nom tétragrammatique (qu'on exprime dans les traductions « modernes » par *Jéhovah* ou *Iahvé*) et tantôt par le nom d'*Elohim*... « Mais cette hypothèse des deux sources, plus ingénieuse que solide, était vouée à l'échec ». De nouvelles théories furent édifiées. « Leur « foisonnement, leurs divergences, leurs outrances, « quelquefois leur extravagance, prouvent mieux que « de stériles controverses leur fragilité et souvent leur « puérilité... Ces spéculations furent appelées d'abord « hypothèses et théories, plus tard découvertes et cer- « titudes (2). Elles remplirent des vies entières pen- « dant lesquelles les biblistes qui s'adonnaient à ces « démonstrations purent s'abstenir de méditer l'Ecri- « ture... L'ensemble de la construction des biblistes « pèche par la base. [Leur erreur provient de leur] « radicale incompréhension de l'usage des noms di- « vins. »

L'auteur poursuit : « Le biblisme est une roue qui « tourne sans arrêt sur elle-même, en entraînant ses « zélateurs dans un mouvement circulaire d'où il n'y « a pas d'issue ». Mais « si cette recherche est sté- « rile, elle n'est pas près de prendre fin. Tel est l'at- « tachement de l'homme à ce qu'il appelle étude « désintéressée... Ce sont des protestants qui ont com- « mencé ces travaux... mais les catholiques leur em- « boîtent le pas, surtout depuis le deuxième concile « du Vatican. La plupart d'entre eux croient ferme- « mement à la divinité de Jésus de Nazareth, à sa « naissance miraculeuse et à sa résurrection. Et ce-

(2) Emmanuel mentionne ici un procédé fréquemment utilisé par les adversaires de la Tradition. On pourrait en citer beaucoup d'autres exemples, récents et même actuels. C'est une « technique » dont le « rendement » est assuré.

« pendant ces tenants du miracle refusent le miracle « le plus indubitable — celui-là même auquel croyait « Jésus : que les cinq livres de Moïse ont été dictés « au prince des prophètes par Dieu sur le mont « Sinaï..., comme cela est rapporté par une tradition « millénaire. » (§ 208).

Nous ne nous étendrons pas sur la démolition impitoyable que fait Emmanuel des principales affabulations présentées par les biblistes comme autant de découvertes sensationnelles et irréfutables. Il remet parfaitement les choses au point. Leurs affirmations, écrit-il, « ne résistent pas à la simple lecture et encore « moins à l'étude du texte » (§ 114). Tous leurs arguments sont « inconsistants » (§ 115). On sent que l'auteur est justement indigné en voyant les pires des profanes, nous voulons dire les tenants de la fameuse « critique historique », porter une main téméraire sur les passages les plus admirables du Livre sacré.

De nombreux passages d'Emmanuel ont dû choquer les chrétiens qui ont lu son livre. En effet, l'auteur, se plaçant strictement dans l'optique du judaïsme, critique avec force l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, et notamment la notion de péché originel sur laquelle repose toute l'économie de la théologie chrétienne. Ecoutons-le : « L'idée du péché « originel qui, dans la conscience chrétienne, est si « intimement liée à l'histoire d'Adam et d'Eve, n'a « aucune résonnance dans la philosophie religieuse « d'Israël. Il est étrange de remarquer que le nom « du premier homme est pour ainsi dire absent de « l'Ecriture. » En dehors de la *Genèse*, le nom d'Adam n'apparaît qu'une fois dans l'Ancien Testament, au Ier livre des Chroniques, en tête de la liste des patriarches. « Quant à l'histoire d'Adam et d'Eve, aucune « autre allusion n'y est faite ni dans la *Thora*, ni « dans les prophètes, ni dans les Ecrits, car pour le « judaïsme elle n'a aucune portée religieuse ... C'est « dans la littérature sapientiale post-biblique qu'ap- « paraissent pour la première fois quelques allusions « à Adam, d'ailleurs favorables au premier homme. « Jamais il n'est question de son soi-disant péché. « Bien au contraire, dans le livre de Ben Sira (3),

(3) Il s'agit du livre, dont l'original n'est pas en hébreu, que les catholiques appellent *Ecclésiastique*.

« par exemple, la connaissance du bien et du mal
« est présentée comme un bienfait accordé à l'homme
« par Dieu. Un intérêt religieux ne sera conféré à
« cet épisode que par le christianisme naissant et plus
« spécialement par l'œuvre de l'apôtre Paul. » (§ 136).

Il est bien connu que la religion juive n'admet pas la conception du péché originel. Mais l'ouvrage d'Emmanuel est utile en ce qu'il met l'accent sur le fait qu'une telle attitude peut revendiquer l'autorité de la « lettre » de l'Ancien Testament pris dans sa totalité. Les chrétiens ne sauraient négliger le poids d'une telle argumentation. Ils ne peuvent y échapper qu'en affirmant, avec leurs propres Ecritures (le Nouveau Testament), que la Bible doit être lue selon son sens « spirituel » (c'est-à-dire symbolique). Mais les « fils de la Promesse », surtout ceux qui, comme Emmanuel, se réclament du Judaïsme strictement exotérique (4), pourront toujours répondre : « Vous parlez d'or. Et nous serions tout prêts à vous donner raison si, dans cette Bible dictée par Dieu à notre peuple et en notre langue, dans les Prophètes inspirés, et dans cet Isaïe même que vous appelez un cinquième Evangéliste, vous pouviez nous montrer un seul verset où le libérateur d'Israël, tant promis et toujours attendu, est présenté comme ayant un rapport quelconque avec le péché d'Adam. Voudriez-vous nous faire admettre que la Parole dispensée durant deux millénaires par l'Epoux d'Israël à son Epouse tendrement aimée recélait un piège, comme cette parole trompeuse vouée par le Psalmiste aux flèches acérées et aux charbons qui consument ? » (5).

Les chrétiens sont bien contraints d'admettre que l'Inspirateur divin de l'Ancien Testament avait en vue à la fois l'interprétation de la Synagogue et celle de l'Eglise, toutes deux également légitimes. Mais il nous faut signaler ici l'intérêt de cette question pour les guénoniens, et en particulier pour les guénoniens chrétiens. Pour ces derniers, en effet, l'Eglise primi-

---

(4) L'ouvrage dont nous parlons se réfère (ainsi que nous l'avons dit au début) exclusivement au *midrash*, et non pas à la *Kabbalah*.

(5) Nous avons résumé très librement l'argumentation de l'auteur, éparse dans plusieurs chapitres de son ouvrage.

tive était une organisation initiatique qui, comme telle, devait posséder une interprétation ésotérique des Ecritures hébraïques (6). Il n'est d'ailleurs pas impossible que cette « voie » nouvelle ait procédé dans une certaine mesure d'une ou de plusieurs des nombreuses « écoles » spirituelles répandues en Judée au début de notre ère ; mais il est bien évident que l'apport « personnel » de Jésus constitue l'essentiel du message évangélique.

Il serait intéressant de revenir sur ces divers points, et aussi sur la mutation qui s'opéra lorsque Constantin eut donné la paix à l'Eglise, et qui fut pour ainsi dire codifiée au concile de Nicée. Les adversaires de Guénon que l'ont contredit sur ce point auraient pu remarquer que ses thèses sont en concordance parfaite avec celles exposées par Dante dans les derniers chants du *Purgatoire*. Il est vrai que les antiguénoniens, même chrétiens, ne veulent voir qu'un rimeur de génie en celui que Léon XIII, peu suspect pourtant de sympathie pour l'ésotérisme, qualifia un jour de *Doctor poeticus*.

Guénon avait d'ailleurs rappelé que le Nouveau Testament, dans sa rédaction inspirée, était providentiellement destiné à « justifier » à la fois les deux interprétations ésotérique et exotérique. Il avait aussi mentionné le rôle joué par les Ordres religieux dans la préservation de l'ésotérisme chrétien (7).

La thèse (que nous venons d'appliquer tant au Nouveau Testament qu'à l'Ancien) de la pluralité des interprétations orthodoxes d'un même texte sacré n'est en somme qu'une application de la doctrine, si souvent rappelée par Guénon, de la multiplicité des sens d'un même symbole. De telles vues sont évidemment très éloignées de celles d'Emmanuel, dont l'ouvrage contient encore bien des remarques intéressantes, et

(6) On trouve de nombreuses traces de cette interprétation dans les références à l'Ancien Testament contenues dans les quatre Evangiles, et surtout dans celui de saint Matthieu. Naturellement, toutes ces références sont contestées par les rabbins.

(7) On sait que le monachisme est né précisément au début du IVe siècle. Celui que les Eglises d'Orient et d'Occident honorent comme « premier ermite », saint Paul d'Egypte, se retira au désert pour fuir la dixième et dernière persécution, celle de Dioclétien.

qui font passer sur les traits fréquemment décochés aux autres traditions, surtout au christianisme, à la religion gréco-latine, à l'hindouisme. La ferveur de l'auteur pour le Livre des livres lui a inspiré des accents d'une incontestable grandeur. Nous citerons comme exemple le passage suivant (§ 208) :

« Pour moi, Emmanuel, juif par le cœur et par « l'esprit, l'Ecriture n'est pas seulement l'histoire de « mes ancêtres dont il plaît aux étrangers de s'oc- « cuper sans cesse ; c'est encore et surtout le pain « de mon âme, le sens de ma vie, la lumière de mes « yeux, l'amour le plus pur de mon esprit, l'objet « de mon étude constante et la musique liturgique « qui ponctuera mon évolution jusqu'à ma mort. « Cette loi de Dieu, je la transmettrai à mes enfants « et à mes descendants, comme je l'ai reçue de mes « pères et de mes anciens. Les recherches des biblistes « n'enlèvent rien à mon attachement et n'ébranlent « en rien ma certitude et ma fidélité. Elles ne recou- « pent jamais les miennes, elles s'égarent dans une « direction que je n'ai pas choisie et que je ne sui- « vrai jamais ; se poursuivraient-elles pendant des « siècles qu'elles ne changeront pas une phrase, pas « un mot, pas une lettre de l'immuable parole qui « contient l'univers et qui en donne la seule expli- « cation cohérente. »

Il serait à souhaiter que tous les « gens du Livre » témoignent à leurs Ecritures respectives la même confiance et la même fidélité.

Denis ROMAN

LES LIVRES

Shankara et le Vedânta, par P. Martin-Dubost (Ed. du Seuil). — C'est une gageure que de faire tenir dans le cadre étroit de la collection « Maîtres spirituels », aux Editions du Seuil, la vie, l'enseignement et la lignée spirituelle d'un Shankara. L'auteur a réussi à présenter une anthologie de textes pour la plupart inédits, un exposé clair et sans prétention de la doctrine de l'Advaita Vedânta et aussi, dans la mesure où c'est exprimable, à donner une idée de son rayonnement.

Il était d'ailleurs bien qualifié pour cette tâche, ayant providentiellement bénéficié durant cinq années passées au Kerala de l'hospitalité de brâhmanes de la lignée de Shankara. Il a ainsi vécu dans l'ambiance spirituelle des disciples du Maître avant d'être influencé par des études orientalistes.

On ne connait guère en France Shankara que par l'ouvrage célèbre d'Olivier Lacombe : « L'Absolu selon le Vedânta », où des textes de Shankara sont enrobés dans un liant typiquement occidental, ce qui en fait une mine de documents pour les auteurs de thèses qui se contentent d'une information de seconde main dans un style qui leur est assimilable : le langage de Shankara est en effet dense, son mode d'expression subtil et déroutant pour la mentalité occidentale.

Moins connues sont les publications de Marcel Sauton à partir de traductions anglaises faites par des hindous, notamment le Vivekacûdamani et les commentaires de Shankara sur la Mândûkya Upanishad. P.M.D. s'abstient de les signaler dans sa bibliographie et on le regrette un peu. Il est vrai que les traductions faites par des hindous sont souvent défectueuses. Mais dans le cas présent, la quinzaine de versets du Vivekacûdamani traduits du sanskrit par P.M.D. n'offrent pratiquement pas de différence (sinon par le style), avec l'ouvrage en question qui a l'avantage d'être très accessible. Il en est d'ailleurs de même pour quelques versets de l'Atmabodha dont certains figurent dans « L'Homme et son devenir selon le Védânta » de R. Guénon.

Toujours est-il que le lecteur du petit livre de Paul Martin-Dubost aura désormais, à sa disposition, dans une traduction fidèle, un choix d'écrits variés d'un maître usant d'une gamme aussi étendue pour l'Orient que l'est celle de Thomas d'Aquin en Occident, depuis les hymnes « dévotionnels » de Bhakti jusqu'aux commentaires abstraits sur les Brahmasûtra. Deux de ces textes, réponses

de jeunes inspirés, sont particulièrement significatifs par leur rapprochement : lorsque le futur guru de Shankara demanda au tout jeune homme se présentant à lui : « Qui êtes-vous ? », il répliqua par dix stances dont chacune évoque ce qui n'est pas, pour conclure par ce qui reste : « Cet un, Shiva, le délivré, je le suis ». En quoi Shankara s'affirme comme avatâra de Shiva ; en Inde, il est vénéré de la sorte. L'autre réponse, également en stances, est celle que fit à Shankara, lui posant la même question, ce jeune Hastâmalaka jusqu'alors muet : « Qui es-tu, mon enfant, où vas-tu ? Quel est ton nom et d'où viens-tu ? » — « Je ne suis ni homme, ni dieu..., je suis cet atman fait d'expérience éternelle ». (*)

Comme on l'a dit, le style de l'ouvrage est clair et sans prétention, au contraire de ce dont on a l'habitude en cette matière. Mais il s'anime parfois d'un souffle au souvenir de rites lointains : « Les Upanishad sont des textes révélés. Mais ces textes formés d'entités sonores et de séries rythmiques... prennent leur véritable dimension lorsqu'ils sont psalmodiés durant les rites. L'officiant doit éviter la moindre faute d'accent, de hauteur ou de durée... C'est à ce prix qu'ils s'élèvent et nous élèvent » (p. 54). ...« Quiconque a pu entendre, au cours d'une cérémonie brâhmanique, résonner cet appel au recueillement (de la syllabe OM) sait quelle en est la puissance douce et pénétrante » (p. 95).

On peut être surpris de voir traduit (p. 67) . « Ce Brahman à la fois supérieur (*param*) et inférieur (*aparam*) ». Il faut dire que le terme d'« inférieur » évoque en nous une discrimination péjorative qui n'existe pas plus pour l'hindou que dans le complémentarisme « dessus-dessous » (c'est là une des significations du couple *para-apara*). Il faut dire aussi que l'expression « non-suprême » n'est pas pleinement satisfaisante, car *apara* ne vient pas alors de *para* précédé d'un *a* privatif (*a-para* signifie « sans rival »), mais de *apa* qui correspond au grec *apo*, au latin *ab*, à l'anglais *of*, de sorte que l'*apara* est vraiment « le Premier-né appelé le Souffle (*prâna*) », comme il est dit dans la suite du commentaire sur la Praçna-Upanishad.

La traduction de *avidyâ* par « méconnaissance » (et non par « ignorance », comme on le fait habituellement), paraît extrêmement heureuse : l'*avidyâ* est en effet ce qui fait méconnaître la Réalité.

Il faut enfin signaler les illustrations admirablement choisies et qui, à elles seules, sont un commentaire.

J. Bonnet.

(*) *Note du Dir. Litt.* : Avec l'accord de notre collaborateur nous ajoutons ici une remarque circonstancielle. Dans les deux cas mentionnés, celui de Shankara, et celui de Hastâmalaka, somme toute analogues, il y a lieu d'envisager initiatiquement

une subite « ouverture » spirituelle (en arabe fat*h*), révélatrice de l'essence profonde du chercheur dès le premier contact avec son maître. La question « Qui êtes vous ? » posée par celui-ci est en réalité le thème fondamental et la méthode essentielle de la Recherche du Soi, qu'à l'époque contemporaine énonçait également Shri Ramana Maharshi lorsqu'il proposait aux aspirants de se demander intimement : « Qui suis-je ? »

Après une telle ouverture suprême et immédiate — fait extrêmement rare dans l'histoire initiatique, à l'occasion duquel un Shankara, par exemple, se proclame avatara de Shiva — on peut être étonné de voir que l'être en cause se mettait en même temps sous l'autorité d'un maître terrestre de la voie. L'explication réside dans le fait que le disciple, malgré l'excellence de son cas, avait encore à suivre une discipline à caractère confirmatif, impliquant perfectionnement et maturation, discipline que seul un maître accompli et ferme dans sa réalisation — occupant aussi une même condition traditionnelle que le chercheur — pouvait lui prescrire, tout en l'assistant et le soutenant de sa sagesse et de sa puissance. Sans cela des dangers subsistent surtout quand l'ouverture intuitive est survenue sans avoir été précédée par les exercices spirituels requis. (D'une façon générale, les ouvertures intuitives quels que soient leur importance et le moment de leur production, si elles ne sont pas suivies et soutenues par un régime et un travail appropriés peuvent s'« altérer » et même se refermer).

On pourrait citer à ce dernier propos, du côté islamique, un cas parfaitement comparable à celui de Shankara, celui du « plus grand des maîtres spirituels » Muhyu-d-din Ibn Arabî qui, adolescent, ayant demandé et reçu de son premier maître, dès qu'il l'aborda pour la première fois, une indication de travail métaphysique, obtint son « ouverture » dans sa première nuit d'isolement (*khalwah*). Or il eut à entrer peu après sous la direction d'un autre maître parce que sa condition spirituelle comportait des risques du fait de son manque de préparation préalable. Et alors il arriva même ceci qui étonnait les gens du milieu respectif : Ibn Arabî était disciple de ce nouveau maître sous un rapport, mais il était aussi maître de celui-ci sous un autre rapport, chacun d'eux obéissant à l'autre pour la part de discipline qui lui était nécessaire. — M. V.

Jean Richer, *Delphes, Delos et Cumes* (Julliard, éditeur, Paris).

Dans son compte-rendu sur l'ouvrage de Xavier Guichard intitulé *Eleusis-Alésia*, Guénon (en 1938) relevait comme particulièrement digne d'intérêt le fait que les lieux repérés par l'auteur et appelés par lui lieux alésiens « étaient régulièrement disposés sur certaines lignes rayonnant autour d'un centre, et allant d'une extrémité à l'autre de l'Europe ». Nous ne pouvions nous empêcher de penser à l'ouvrage de Guichard en lisant le livre de M. Jean Richer, paru à la fin de 1970, et qui constitue la suite de sa monumentale *Géographie sacrée du monde grec*. Dans cette étude sur trois des principaux centres

religieux du monde antique, il est en effet continuellement question de droites rayonnant autour de centres principaux ou subalternes. Certes, les découvertes de M. Richer ne soulèvent pas les quelques réserves que Guénon avaient formulées à propos de celles de Guichard (notamment sur le rôle de « centre » attribué par ce dernier au mont Poupet). Mais *Eleusis-Alésia* reste tout de même la première tentative faite par un auteur contemporain pour restituer quelques éléments de cette « géographie sacrée » dont Guénon disait qu'elle est « parmi les antiques sciences traditionnelles, une de celles dont la reconstitution donnerait lieu actuellement aux plus grandes difficultés, et peut-être même, sur bien des points, à des difficultés tout-à-fait insurmontables » (*Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 163).

Dans *Delphes, Delos et Cumes*, l'auteur a raconté (pp. 14-15) les circonstances vraiment étranges qui furent à l'origine des découvertes qui l'amenèrent à écrire sa *Géographie sacrée*. Nous le citons :

« Je m'étais posé une question précise : Pourquoi le « voyageur, arrivant d'Athènes à Delphes, trouve-t-il, à « l'entrée du site sacré, un sanctuaire d'Athéna ? La ré« ponse vint dans un songe d'un matin de printemps. « Une statue d'Apollon... m'apparut, de dos, puis lente« ment elle pivota sur elle-même de 180 degrés, dans « le sens des aiguilles d'une montre, jusqu'à me faire face. « Dans les minutes qui suivirent, j'appliquais la méthode « préconisée dans le *Timée*... Il suffisait d'une carte de « Grèce, d'une règle et d'un compas pour interpréter ce « songe. N'avais-je pas affaire à des dieux géomètres ? « Encore à moitié endormi, je pris la première carte de « Grèce qui me tomba sous la main. Je traçai la ligne « Delphes-Athènes. O surprise ! ...Prolongée, elle aboutis« sait à Délos [lieu de naissance d'Apollon], et natu« rellement je connaissais l'histoire des Vierges vénérées « à Délos. La découverte était faite mais, pour en tirer « les conséquences, il me fallut plusieurs années de ré« flexion et de recherches. C'est seulement deux ans « plus tard, lorsque j'eus réuni des dizaines et des cen« taines de faits et d'observations concordants, que je « commençai à le prendre au sérieux et à songer à l'ex« ploiter... ».

M. Richer a tiré bien des droites et tracé bien des cercles dans les années dont il parle. Mais le résultat est vraiment surprenant. Son livre n'est pas résumable, puisqu'il est basé sur des cartes et des reproductions de monuments figurés. Nous nous bornerons donc à signaler quelques points où l'auteur apporte une contribution très appréciable aux thèses traditionnelles. Mais on ne peut s'empêcher d'éprouver un regret. L'auteur donne parfois l'impression de s'adresser uniquement aux spécialistes des études helléniques. Quelques explications supplémentaires auraient pu rendre son ouvrage accessible à un bien plus grand nombre de lecteurs. Par exemple, il est pro-

bable que les Vierges vénérées à Délos étaient d'origine hyperboréennes ; et l'on eût aimé aussi avoir tous les renseignements possibles sur la « théorie », ce vaisseau sacré que les Athéniens, tous les quatre ans, envoyaient au mois de mai en grande pompe célébrer à Délos les jeux rituels.

Parmi le grand nombre d'axes méridiens (Nord-Sud) et parallèles (Est-Ouest) qui sont étudiés dans l'ouvrage, plusieurs ont dû avoir une importance particulière. C'est ainsi que le méridien de Délos passe au Nord par le mont Haemus en Thrace (où Borée résidait dans une caverne) et au Sud par l'oasis d'Ammon, où se trouvait un oracle fameux qui proclama Alexandre fils de Zeus (c'est-à-dire « *nouveau Dionysos* » *et fils du tonnerre*) et qui marqua la limite occidentale des conquêtes macédoniennes. M. Richer regarde d'ailleurs cet axe Mont Haemus-Délos-Ammon comme ayant un caractère solsticial, en relation avec l'« arbre du monde ». Il reproduit un relief conservé au musée de Délos et représentant le serpent enroulé autour de l'omphalos et flanqué de deux arbres.

Indépendamment de ce qui constitue le domaine propre de ses recherches, M. Richer apporte sur de nombreux points des « jugements » où se manifeste l'indépendance de son esprit et qui font parfois un heureux contraste avec certaines opinions un peu trop « conformistes ». Nous allons citer quelques passages remarquables.

« Nous vivons à une époque bien étrange, où il existe « de graves commentateurs de Platon qui se moquent « d'un auteur aussez naïf pour avoir cru à la divination « par les songes et qui le soupçonnent de cautèle ou de « calcul politique parce que, dans le *Timée* et dans « *Phèdre*, il a accordé sa caution morale aux oracles « delphiques (p. 13)... La mentalité moderne ne permet pas « de comprendre [certains] phénomènes... Nous sommes « toujours à chercher des trucs, des ficelles, et à suppo- « ser que les anciens étaient plus naifs que nous. Ce « qui se passait exactement dans le *mantéion* de Delphes, « en quoi consistaient exactement les initiations de Sa- « mothrace et d'Eleusis, ce sont des questions dont nous « n'aurons probablement jamais la réponse complète ». Ailleurs, M. Richer écrit : « La symbolique dont s'est « servi Homère était à base d'astrologie, parce que les « initiés de Delphes, d'Eleusis, de Samothrace, connais- « saient ce langage et qu'en l'adoptant, l'aède était cer- « tain de n'être compris que d'une élite. En ces temps « lointains, on savait que rien ne s'obtient sans peine et « qu'il faut rompre l'os médullaire avant de pouvoir sucer « la substantifique moelle ».

L'auteur fait de nombreuses remarques sur les rites observés par les Grecs lors de la fondation de leurs « colonies » ; cela nous a rappelé ce qu'écrivait Guénon au sujet de la construction des villes anciennes. Les Grecs, avant de fonder une colonie, consultaient l'oracle de Delphes, et la réponse donnée (qui spécifiait le lieu où

devait se faire la nouvelle fondation) était conservée avec le plus grand soin. M. Richer écrit : « A propos du rôle « joué par l'oracle de Delphes dans la fondation des « villes, M. P. Amandry a fait remarquer : que le texte « des anciens oracles soit apocryphe ne prouve rien contre « l'authenticité d'une intervention de l'oracle. Pour notre « part, nous dirions même qu'un oracle fabriqué *a posteriori* est presque plus probant qu'un oracle authenti- « que, en ce qui concerne le rattachement symbolique à « Delphe ». — Une telle remarque nous paraît très juste, et serait d'ailleurs susceptible de s'appliquer à bien d'autres domaines de la science sacrée, et tout d'abord à l'interprétation des textes scripturaires, — dussent les tenants de la fameuse « méthode historique » se voiler la face d'horreur. C'est en somme la question des rapports de la « véracité » avec l'« authenticité ».

Citons encore d'autres remarques intéressantes : « Com- « me si l'idée de blancheur rayonnante, évoquant ce « que devait être la pureté du candidat à l'initiation, « était indissociable du début du cycle zodiacal, tous « les lieux liés symboliquement au point vernal portent un « nom où paraît le radical *Leuké* ». L'auteur illustre sa remarque par un nombre considérable de références, allant des *Leukai* (jeunes filles initiées d'Aptère en Crête, qui pratiquaient le plongeon rituel dans la mer) au rocher de Leucade (célèbre par la mort de Sapho) et à l'île Leuké à l'embouchure du Danube (où Achille fut transporté après sa mort pour y vivre d'une façon mystérieuse). Il mentionne même qu'« au point de la côte d'Irlande situé à la latitude de l'île de Man (omphalos des Iles Britanniques) on trouve l'île d'Achille ». De telles concordances sont vraiment curieuses. L'enquête de M. Richer, on le voit, déborde très largement le cadre purement hellénique. « Tout se passe, dit-il, comme si l'astrologie avait « constitué le commun dénominateur des religions anti- « ques (ce qui s'explique si on songe qu'elle en repré- « sente l'élément extra-humain ou surhumain) et comme « s'il y avait eu entre les clergés des diverses religions « un accord tacite ou explicite quant à des tracés direc- « teurs et à la constitution de la zone d'influence et de « rayonnement de chaque grand centre religieux » (pp. 210-211).

Nous pensons même que ces différents « clergés » avaient comme base d'accord non seulement l'astrologie, mais surtout la métaphysique. Voici un autre point d'intérêt. « L'origine de tout le système des centres tradi- « tionnels, écrit l'auteur, semble avoir été Babylone ; de « là on est passé à Toushpa, capitale du royaume d'Ou- « rartou sur la rive sud du lac de Van [Etat qui fut vers « le 1er millénaire avant notre ère en lutte constante avec « l'Assyrie]. Toushpa est située sur le méridien d'Assur « et de Ninive, et sur le parallèle de Milid (capitale du « royaume des Hittites, les Héthéens de la Bible), de Sar- « des et de Delphes. Le nom même de la capitale hittite,

« Milid ou Milidia, voulait dire milieu ; c'est l'actuelle « Malatya » (p. 211).

M. Richer, à propos de l'importance de l'omphalos de Sardes (capitale de la Lydie), n'oublie pas de rappeler que, selon Hérodote et Tite-Live, les Etrusques (qui transmirent leur religion aux Romains) étaient d'origine lydienne. D'autre part, les Lydiens enseignèrent aux Grecs d'Asie mineure l'art de la frappe des monnaies et, très vraisemblablement, « la symbolique du décor de ces monnaies et les règles qui présidaient au choix des signes qui les ornaient ». Parlant à ce propos des oracles de Delphes consultés par le roi de Lydie Crésus et dont Hérodote nous a conservé les réponses (« Tu vas détruire un grand empire » et « Quand un mulet sera roi des Mèdes... »), M. Richer remarque : « Cette démarche était en quelque sorte normale si on considère que l'oracle de Delphes était le légitime successeur d'un ancien oracle ayant son siège à Sardes ou, rappelons-le, avait régné Omphale à l'époque d'Héraclès » (p. 213). Ici nous avons été surpris que l'auteur ne pousse pas plus loin l'examen des correspondances symboliques. En effet, Héraclès, « délivré » de son esclavage par Omphale, l'épousa ; et l'on rapporte qu'ayant revêtu la robe de la reine, il filait la laine à ses pieds, tandis qu'Omphale, couverte de la peau du lion de Némée, brandissait la massue du héros. Nous avons là un exemple particulièrement parlant d'« échange hiérogamique » : l'accès à l'omphalos (c'est-à-dire au centre) implique immédiatement la « résolution des oppositions » symbolisée ici par le mariage sacré, comme elle peut l'être ailleurs par le *Rébis* hermétique. Il faut noter aussi que la quenouille (tenue de la main gauche) et la massue (tenue de la main droite) sont l'une et l'autre des symboles axiaux qui jouent, vis-à-vis du couple Héraclès-Omphale, le même rôle que les deux arbres qui flanquent l'omphalos délien et que les croix des deux larrons de part et d'autre de la croix du Christ.

Mais on n'en finirait pas à relever tous les détails qui aiguisent l'intérêt de tout lecteur un peu familier avec la science du symbolisme. Nous lisons par exemple : « Les Grecs semblent avoir considéré (et en cela aussi les Romains les imitèrent) que l'occupation d'un pays impliquait d'abord la prise de possession des points remarquables où les lignes zodiacales coupaient les côtes ». Il est d'ailleurs probable que beaucoup d'autres peuples (peut-être tous les peuples anciens) agissaient de même ; et cette façon d'agir s'est parfois poursuivie jusqu'en plein moyen âge. Guénon, après Coomaraswamy, a parlé d'un ancien texte islandais exposant les règles de la « prise de possession de la terre ». M. Richer expose très heureusement « le sens mystique profond » de telles façons d'agir, qui constituent une « immense œuvre collective, poursuivie durant deux millénaires par des peuples théocratiquement gouvernés : il s'agissait de diviniser la surface de la terre occupée par les hommes, de la

rendre semblable au ciel, d'en faire en somme un immense *mandala* » (p. 213).

Ça et là dans son ouvrage, l'auteur fait allusion à « la persistance à travers les siècles de la religion préhistorique » — il serait peut-être plus exact de dire : de la Tradition primordiale. Il explique, par des arguments qui nous semblent convaincants, l'emplacement des alignements de Carnac et le nom du golfe du Lion ; il pense que Glastonbury et Stonenhenge correspondent à l'enceinte et au temple des Hyperboréens dont Diodore de Sicile nous a laissé la description. Mais on pourrait se demander si les thèses de l'auteur s'appliquent aussi en dehors du monde « polythéiste », et si Jérusalem, ce centre commun aux trois « aspects » de la tradition monothéiste, est elle aussi en rapports linéaires avec les centres religieux de la « Gentilité ». En prolongeant l'axe qui joint Jérusalem à Delphes, on arrive à Mediolanum (Saint-Benoît-sur-Loire), qui était l'omphalos des Gaules. Ainsi donc, les centres spirituels des trois grandes traditions (celtique, hellénique et judéo-chrétienne) qui sont à l'origine de la civilisation occidentale traditionnelle se trouvent sur le même axe. Une telle constatation revêt évidemment une grande importance.

M. Richer, parmi les nombreuses conclusions que ses découvertes l'ont amené à tirer, remarque : « On est obligé de conclure que, même si les anciens ne possédaient pas de très bonnes cartes, ils avaient une idée précise et exacte de la configuration des côtes et des positions respectives des caps et des îles ». Guénon (*op. cit.*, p. 160) allait beaucoup plus loin et il pensait que les Anciens « devaient connaître avec précision les véritables dimensions de la sphères terrestre ». Il mentionnait que, pour Xavier Guichart, « les connaissances possédées par les géographes de l'antiquité classique, tels que Strabon et Ptolémée, loin d'être le résultat de leurs propres découvertes, ne représentaient que les restes d'une science beaucoup plus ancienne, voire même préhistorique, dont la plus grande partie était alors perdue ».

Guichart avait aussi insisté sur les « jalons de distance » qu'on peut repérer sur les « itinéraires alésiens », où ils sont disposés à des intervalles fixes dont la mesure est en rapport avec le stade grec, le mille romain et la lieue gauloise (cf. Guénon, *op. cit.*, p. 160). C'est là une question des plus importantes. En effet, cette régularité dans les distances, qui exprime une sorte de rythme spacial, devrait jouer dans la géographie sacrée absolument le même rôle que les rythmes temporels, exprimés par la doctrine des cycles, jouent dans l'histoire traditionnelle. La géographie sacrée, basée (comme l'astrologie et l'alchimie) sur le symbolisme, doit être comme celui-ci une « science exacte ». Il serait bien utile que des recherches suivies soient effectuées sur un tel sujet. Les recherches que Guichart avait poursuivies durant toute son existence « dans la joie, nous dit-il,

de découvertes inattendues » ne pourraient-elles pas être confrontées avec le grand nombre de faits établis par M. Richer ? Ce dernier écrit en conclusion de son ouvrage : « Du jour où les spécialistes prendront la peine de nous lire, on verra les exemples se multiplier, et bien des textes obscurs, bien des récits légendaires deviendront relativement clairs ».

Certains des « jalons de distance » repérés par Guichart portent encore aujourd'hui des noms tels que Millières, Myon, etc., qui évoquent l'idée de « milieu ». Il en est de même pour la Milid des Hittites et la Médiolanum des Gaulois. D'autre part, Tolède, que M. Richer rencontre sur l'un de ses axes principaux, fait penser à Thulé ; et ne pourrait-on pas aussi rapprocher de ce dernier mot ceux de Délos et de Delphes ? Thulé et Délos sont l'une et l'autre des « centres » et des « terres de stabilité », avec cette différence que Délos, centre d'une tradition « dérivée », fut d'abord une île errante avant d'être « stabilisée » au centre des Cyclades. Pour le dire en passant, le symbolisme de Latone qui, sur le point d'accoucher, est poursuivie par le serpent Python et doit se réfugier sur Délos où elle met au monde Diane (la lune) et Apollon (le soleil) est bien proche de celui de la Femme de l'Apocalypse « vêtue du soleil » et dressée sur la lune, qui « crie dans les douleurs de l'enfantement », met au monde un enfant mâle et, poursuivie par le « Dragon roux », doit se réfugier au désert. Dans les deux cas, il s'agit de la manifestation « dans la douleur » d'une nouvelle tradition, particulière dans le mythe grec, universelle dans le symbolisme apocalyptique. Et si l'on objectait que saint Bernard assimile formellement la *Mulier amicta sole* à la Vierge Marie, il serait facile de répondre que cela ne fait que confirmer l'interprétation donnée plus haut : il est bien connu en effet que, dans la liturgie catholique, Marie est constamment identifiée avec la Sagesse éternelle.

M. Richer annonce quatre livres en préparation, traitant de la décoration des vases grecs, de la symbolique des monuments funéraires, de l'histoire du calendrier et de la géographie sacrée du monde romain. Il se félicite que ses découvertes aient déjà attiré l'attention de nombreux chercheurs et peut-être éveillé certaines vocations. Voilà une excellente nouvelle. Car si M. Richer fait école, non seulement il nous aura révélé une Grèce plus profonde et surtout beaucoup plus « authentique » que celle qui fit l'enchantement des humanistes de la Renaissance, — mais encore il aura jeté les fondements nécessaires à la « résurgence » de cette science traditionnelle « perdue » : la géographie sacrée, dont Xavier Guichart avait entrevu l'existence, mais sans oser l'appeler par son nom. Une telle résurgence ne serait-elle pas un « signe des temps », heureux et « faste » celui-là, à côté de tant de signes néfastes ? Il est dit qu'à la fin du cycle, tout ce qui avait été perdu sera retrouvé. Nous souhaitons

que les « dieux géomètres » continuent à guider les recherches de M. Jean Richer.

Denys ROMAN.

Sheila Ostrander et Lynn Schroeder, *Fantastiques recherches parapsychiques en URSS.* trad. Anne Owens et Raymond Oleina (Ed. Robert Laffont).

Les auteurs de ce copieux ouvrage, deux Américaines, faisaient partie de la Société américaine de recherches psychiques. A ce titre, et compte tenu de leurs travaux antérieurs dans ce domaine, elles furent invitées en 1967 à assister à la conférence sur l'E.S.P. qui se tenait à Moscou. Elles acceptèrent et, après avoir participé aux travaux des savants soviétiques présents à cette conférence, elles continuèrent leurs investigations à travers la Russie, la Tchécoslovaquie et la Bulgarie, ce qui leur permit de rentrer aux U.S.A. avec une importante documentation, dont l'ouvrage ci-dessus est le résumé. (L'abréviation E.S.P. : Etra Sensory Perception, ou Perception extra sensorielle, est utilisée couramment tout au long de ce livre).

(Certains des faits qui sont rapportées par les deux voyageuses sont connus, et cela depuis longtemps, dans le monde occidental, notamment les phénomènes de voyance, de télépathie, d'hypnose ou de médiumnité. (Rappelons, pour mémoire, les travaux de l'Ecole des Sciences hermétiques de Papus aux débuts de l'actuel XXe siècle). Mais, à vrai dire, l'intérêt de la relation de voyages des deux parapsychologues américaines est ailleurs.

Ce qui parait fort curieux, en effet, sinon inquiétant, c'est l'intérêt que l'Etat soviétique, aussi bien que les gouvernements bulgare et tchécoslovaque, porte à ce genre d'études que la science officielle des états occidentaux a toujours considéré avec dédain, sinon avec mépris. Un exemple : en Bulgarie, la voyante aveugle Vanga Dimitrova, aussi célèbre dans les Balkans que Jeanne Dixon aux U.S.A., a été prise en charge par l'Etat qui lui alloue des appointements mensuels d'environ mille francs, et lui fournit un secrétariat chargé de la correspondance, de la fixation des rendez-vous, et aussi... de la perception, pour le Trésor public, du montant des consultations. Je citerai également les « générateurs psychotroniques » de l'ingénieur tchèque Robert Pavlita dont les travaux ont été suivis avec intérêt par des savants de Tchécoslovaquie et même d'U.R.S.S. Je ne m'étendrai d'ailleurs pas davantage sur les faits réellement curieux qui sont relatés dans cet ouvrage, car mon propos est ailleurs : où cela peut-il nous conduire ?

A ce sujet, une première remarque s'impose : c'est que toutes les observations, toutes les expériences, toutes les recherches qui sont relatées par les deux Américaines ont été entreprises par des savants modernes, dans l'esprit et

avec les méthodes de la science moderne. Or, celle-ci, c'est essentiellement une science d'apprenti-sorcier qui expérimente à l'aveuglette, sans se préoccuper des conséquences ultérieures de ses découvertes, lesquelles conséquences ont abouti à l'actuelle pollution de la planète tout entière, océans y compris. Et l'on peut se demander légitimement si l'exploration du monde parapsychique, autrement dit du domaine subtil, n'aboutira pas, pareillement, à une nouvelle pollution, d'un autre genre certes, mais bien plus dangereuse que celle qu'on déplore aujourd'hui.

Gaston GEORGEL.

L'évolution, fruit d'une illusion scientifique par Guy Berthault.

Dans ce petit opuscule, l'auteur nous apprend que des travaux récents (1970 à 1972) remettent en cause la statigraphie, qui était l'une des bases de l'évolutionnisme : Les couches superposées d'un même faciès seraient contemporaines, et il en serait de même pour leurs fossiles. Ceux-ci étant contemporains, la théorie de l'évolution s'évanouit. — A cette remarque il faut ajouter cette autre du Prof. Louis Bounoure : « Les espèces sont fixes » °

Gaston GEORGEL.

LES REVUES

Daedalus, revue trimestrielle, organe de l'Académie américaine des arts et des sciences (7 Linden Street, Harvard University, Cambridge, Massachusetts 02138), a consacré un numéro spécial, vol. 101, n° 2 (Printemps 1972) à « L'Intellectuel et la Tradition ». Le problème dont traite ce recueil d'importantes études peut sembler quelque peu artificiel au départ, surtout au lecteur avisé des *Etudes Traditionnelles*. Précisons : la préface nous indique qu'il n'est pas rigoureusement exact de concevoir toute véritable intellectualité comme ayant une base profondément traditionnelle ; l'usage « conventionnel », nous dit-on, exige la description de l'intellectuel comme un esprit rebelle ou critique, adversaire (en acte ou en puissance) de l'ordre établi ; le voir autrement que comme iconoclaste ou hérétique, insister sur son importance en tant que transmetteur d'une tradition, c'est le présenter dans un rôle insolite. C'est ce rôle, cependant, que les divers collaborateurs ont examiné et valorisé dans ce volume.

Dans un préambule bien raisonné, le rédacteur-préfacier S.R. Graubard observe que les études ici réunies nient implicitement, mais parfois aussi de manière bien explicite, la distinction « artificielle » entre l'intellectuel dans une société « pré-moderne » ou « traditionnelle » et celui qui agit dans une société « moderne ». Ce n'est donc pas gratuitement que le volume est consacré en grande partie à une intellectualité éloignée de la sphère occidentale ; l'effort a été de « lier les conditions de vie intellectuelle d'une période antérieure à celles qui règnent aujourd'hui » (p.v.). C'est sous ce point de vue que sont réunies ici les études de S.N. Eisenstadt et de E. Shils (au titre de considérations préliminaires), de F. Wakeman (sur le rôle de l'intellectuel dans la Chine des périodes Ming et Ch'ing), de B.I. Schwartz (sur les limites que peut impliquer la notion de « Tradition contre modernité » et sur le cas des intellectuels chinois, de R.N. Bellah (sur l'intellectuel et la société au Japon), de M. Confino (sur l'intellectuel et les traditions intellectuelles en Russie aux dix-huitième et dix-neuvième siècles), et de T.F. O'Dea (sur le rôle de l'intellectuel dans la tradition catholique). Arrêtons-nous, à titre d'exemple, à l'étude de F. Wakeman (professeur d'histoire chinoise à l'Université de Californie, Berkeley), qui examine l'élite intellectuelle de la Chine des Ming (1366-1644) et des Ch'ing (1644-1911). Ces deux périodes, et la première en particulier, représentaient une dernière tentative de maintenir une identité intellectuelle chinoise remontant à une autorité traditionnelle. Du quiétisme qui caractérisait l'élite intellectuelle des Ming, à l'activisme développé

à l'Académie de Tung-lin (fondée en 1604), Wakeman retrace le besoin d'une autonomie intellectuelle en Chine. Après la défaite infligée au pays par le Japon en 1895, l'élite intellectuelle chinoise se consacre, non au recueillement philosophique, mais à la sauvegarde de l'autonomie de son pays dans un cadre traditionnel. Cette élite jouit d'une influence considérable, influence qu'elle devait perdre à mesure que la « dictature démocratique » des années cinquante subordonnait toute autorité traditionnelle à la volonté populaire ; les conséquences pour cette élite étaient sévères : repliement sur soi et aliénation politique. Le cas de la Chine rappelle à maints égards celui de l'Occident.

Il serait utile de s'arrêter brièvement aux considérations générales abordées dans ce volume afin de signaler l'état présent de ce genre de recherches aux Etats-Unis. E. Shils, que nous avons mentionné plus haut, professeur de sociologie à l'Université de Chicago, était déjà l'auteur d'un volume sur la position de l'intellectuel entre tradition et modernité, *The Intellectuel Between Tradition and Modernity* (La Haye, 1961). Sa contribution à *Daedalus* (« Intellectuels, Tradition, and the Traditions of Intellectuals : Some Preliminary Considerations ») traite, au niveau théorique, de la production intellectuelle dans ses rapports avec la tradition. L'auteur conçoit trois catégories d'intellectuels : la productive, la reproductive, et la réceptive ; il s'intéresse surtout aux deux premières catégories, c'est-à-dire aux esprits créateurs de l'œuvre intellectuelle, et à ceux qui l'interprètent et la transmettent. Ces deux activités intellectuelles peuvent coexister dans un même esprit : recevoir, transmettre, créer, sont au fond des aspects d'une même activité, et dépendent de ce que l'auteur appelle une tradition ; c'est en fait à la lumière de cette tradition que toute œuvre proprement intellectuelle se développe et se transmet. Par « tradition intellectuelle », Shils entend « une série ou un modèle (*pattern*) de croyances, de conceptions de forme, de séries d'usages symboliques, de règlement intérieur, qui sont liés unilatéralement de façon répétitive dans le temps » (p. 23). Cette définition pourrait à la rigueur se laisser interpréter, bien que là — comme dans l'ensemble des études de ce recueil — l'origine non humaine de tout ce qui est traditionnel n'y soit pas clairement comprise, et que le côté métaphysique de l'intellectualité véritablement traditionnelle y semble encore moins sous-entendu ; mais l'auteur a, en fait, plutôt une conception « technocratique » de la « tradition » et consent en même temps au rôle antitraditionnel de l'intellectualité moderne. Il note la présence de ce qu'il appelle « des traditions intellectuelles secondaires », ayant affaire également à « l'autorité », et qu'il désigne par les étiquettes « populisme », « nationalisme », « scientisme », « égalitarisme », « individualisme », et « progressisme ». — L'auteur croit reconnaître en outre les différences qui séparent certaines civilisations. Il observe par exemple que les pays d'Islam « ont

des traditions intellectuelles qui sont plus ou moins séparées et distinctes de celles de l'Occident moderne ».

Cette affirmation est certainement valable, quoique l'auteur n'y apporte aucune précision (quelles « traditions intellectuelles » ? et pourquoi séparation approximative, puisqu'il s'agit d'autorité *traditionnelle* ?) Les catégories de différenciation deviennent moins vagues (et malheureusement moins acceptables) quand l'auteur déclare que les pays d'Afrique noire, « dans la mesure où ils ne sont ni islamiques ni chrétiens, diffèrent des pays d'Amérique Latine et d'Asie par leur manque d'une tradition intellectuelle écrite et indigène, et par leur exiguité et leur pauvreté ». Loin de prétendre seulement à l'hypothèse, cependant, la conclusion de l'auteur est que malgré les « différences » qui séparent ces continents, ils partagent actuellement certaines caractéristiques. « Ils sont devenus, à divers degrés, les provinces intellectuelles de la métropole occidentale ». (« They have acquired in varying degrees systems of intellectual traditions derived from contact with or in emulation of the Western intellectuel metropolis », p. 33). Basée exclusivement sur une idéologie technocratique (dont les composants sont énumérés plus haut), cette conclusion est complètement injuste dans un cadre proprement traditionnel. Elle révèle seulement aux dernières lignes la véritable optique de l'étude en question, et ne fait que souligner à quel point Guénon avait raison d'insister sur le sens véritable des mots, comme, d'autre part, sur l'importance de « garder la part de l'inexprimable », en tout ce qui concerne l'autorité traditionnelle. Cette étude ne fait que justifier, en somme, la critique de Guénon dans son ouvrage révélateur sur le règne de la quantité : « Entre toutes les choses plus ou moins incohérentes qui s'agitent et se heurtent présentement, entre tous les « mouvements » extérieurs de quelque genre que ce soir, il n'y a donc nullement, au point de vue traditionnel ou même simplement « traditionaliste », à « prendre parti », suivant l'expression employée communément, car ce serait être dupe, et, les mêmes influences s'exerçant en réalité derrière tout cela, ce serait proprement faire leur jeu que de se mêler aux luttes voulues et dirigées invisiblement par elles ; le seul fait de « prendre parti » dans ces conditions constituerait donc déjà en définitive, si inconsciemment que ce fût, une attitude véritablement anti-traditionnelle. » (1)

L'absence totale de référence à l'œuvre de Guénon dans ces pages, l'aspect tout catégorique et partial de la plupart des articles, ce sont des lacunes qui devront être comblées dans des études ultérieures. Toutefois, ce volume contient des indications certaines que le problème de l'intellectuel et de l'autorité traditionnelle commence à se poser aux Etats-Unis.

Gabriel ASFAR.

(1) René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* (Gallimard, 1945), p. 208.

Dans *Renaissance Traditionnelle* de janvier 1973, nous trouvons un long article de M. Pierre Chevallier sur la mise en accusation, en 1870-71, du roi Guillaume de Prusse et du Kronprinz Frédéric par les Maçons parisiens. L'auteur reproduit les pièces essentielles de cette incroyable affaire, due à une série « d'initiatives très discutables, tant du point de vue de la régularité maçonnique que de leur effet pratique ». La première de ces initiatives fut prise par la Loge « Henri IV » de Paris dès septembre 1870, alors que les Allemands achevaient d'investir la capitale. Le Conseil de l'Ordre du Grand Orient, d'abord très réticent et même opposé à des propositions qu'il estimait manquer de réalisme, ne put empêcher que l'idée de la Loge « Henri IV » ne fit son chemin : elle fut reprise par « Les Trinosophes » de Bercy et par d'autres ateliers. Il est presque incroyable qu'on ait pu proposer à des Maçons, même égarés par la douleur patriotique, « de prononcer une condamnation à mort contre Guillaume et son fils, proposition que le Frère Benoît, Vénérable de la Loge (française) « Les Philadelphes » de Londres, dit pouvoir se charger de faire exécuter ».

On comprend le commentaire sévère de M. Chevallier pour de telles aberrations qui, il faut le dire, ne furent pas le fait de la généralité des Maçons français et furent même désavouées par beaucoup d'entre eux. Malheureusement, les « citations à comparoir » lancées par dix Loges parisiennes contre les Frères Guillaume de Prusse et Frédéric de Hohenzollern, accusés de forfaiture maçonnique, avaient été transportées par ballons hors de Paris et disséminées dans le monde. Il est inutile de dire que la réaction des Obédiences étrangères ne fut pas celle qu'escomptaient les auteurs de l'initiative. Bien entendu, dès février 1871, les trois Grandes Loges de Prusse informaient le Grand Orient qu'elles cessaient toutes relations avec lui. Elles furent imitées par la Grande Loge « Au Soleil Levant » de Bayreuth, puis par les autres Obédiences allemandes (assez nombreuses, en raison de la structure politique encore « féodale » des pays germaniques). Les Maçons anglais furent également très défavorables. L'auteur ne manque pas de rappeler que les imprudences françaises et leurs répercutions internationales furent en quelque sorte le prologue de la grande rupture qui, six ans plus tard, devait séparer la Maçonnerie française de la plupart des Obédiences étrangères.

Quand on pense à l'animosité des Frères français de la fin du siècle dernier contre leurs Frères allemands, il est amusant de rappeler que vers la même époque certains antimaçons prétendaient que la devise de l'Ordre était : « P.L.R.D.P. », ce qui signifie, paraît-il : « Pour le roi de Prusse » !

Dans le même numéro, suite de l'article de Mme Françoise des Ligneris sur Stanislas de Guaïta; nous y trouvons d'intéressants détails sur les relations que ce dernier entretint, lors de son arrivée à Paris, avec les principaux dirigeants du mouvement occultiste, et notamment avec

Victor-Emile Michelet (dont on rappelle l'œuvre capitale : *Les Compagnons de la Hiérophanie*) et avec Paul Sédir.

***

Dans la même revue, numéro d'avril 1973, nous avons remarqué un excellent article sur le sablier, par M. Jean Norbua. L'auteur a surtout insisté sur le caractère de symbole cyclique qui, en effet, est essentiel au sablier, en tant qu'il figure l'écoulement du temps. « Le « monde, dit-il, évolue selon des lois cycliques : ce fait est « bien connu des historiens, des physiciens, des astrono- « mes, des biologistes... mais tous ces savants n'appliquent « ces lois qu'à des phénomènes parcellaires, et le cloi- « sonnement systématique des sciences modernes les em- « pêche de prendre en considération une loi globale de « l'évolution cyclique de la Manifestation ». Se référant à maintes reprises à René Guénon dont il semble avoir fait une étude sérieuse, l'auteur aborde différents points qui pourraient donner lieu à des développements intéressants. Il souligne, par exemple, que dans l'initiation maçonnique la « descente aux Enfers » n'occupe qu'un temps très bref, alors que dans la *Divine Comédie* cette descente occupe le tiers du poème. M. Norbua n'a pas manqué de rappeler le sablier qui figure dans la *Melencolia* d'Albert Dürer. Et il signale également que de nos jours quelques historiens ont pour ainsi dire vaguement « pressenti » l'existence d'une loi des cycles, et que tous les observateurs, depuis Daniel Halévy, ont remarqué « la prodi- « gieuse accélération de l'histoire que nous constatons « depuis quelques siècles, qui s'accentue toujours, et qui « s'accentuera encore jusqu'à l'anéantissement final et la « naissance du nouvel âge d'or ».

L'auteur interprète aussi très justement la nécessité de retourner le sablier pour l'utiliser à nouveau une fois son contenu écoulé. Et, passant du symbolisme macrocosmique au symbolisme microcosmique, il évoque la signification profonde de la « conversion », qui est étymologiquement un retournement. La « porte étroite » évangélique est bien entendu rappelée et assimilée à l'étranglement situé au centre du sablier et qui en relie les deux parties. « Le passage du sable d'un compartiment dans « l'autre est à mettre en rapport analogique avec le pas- « sage du monde d'un état à un autre », et aussi, corrélativement, au passage d'un être d'un état à un autre : ce qui justifie pleinement l'usage d'un tel symbole dans les rites d'initiation.

L'auteur fait aussi des rapprochements avec la « putréfaction » alchimique, et il note : « Dans le langage du « blason, un champ noir est d'ailleurs dit de sable. Gué- « non comparait l'œuvre au noir des alchimistes au grain « de blé d'Eleusis et à la nuit obscure des mystiques ».

Dans cet article qu'on lit avec beaucoup de plaisir et d'intérêt, nous avons cependant observé une « erreur »

trop importante pour qu'on n'attire pas sur elle l'attention de l'auteur. La Possibilité universelle n'est pas « indéfinie » : elle est rigoureusement infinie, car elle n'est pas autre chose que l'aspect féminin de la Divinité. Mais peut-être l'« erreur » que nous relevons n'est-elle qu'une coquille d'impression.

Parce que le symbolisme est une science exacte, il est toujours bon de ramener les grands symboles à leur schéma géométrique. La coupe longitudinale du sablier donne deux triangles isocèles opposés par leurs sommets. Le sablier est donc essentiellement un symbole double, et comme tel le double sens des symboles y est particulièrement manifeste. C'est pourquoi dans le Tableau de la chambre de réflection, le sablier est placé entre le coq chantant et le *caput mortui*. On remarquera aussi que le double triangle est également le schéma de la double hache, autre symbole de vie et de mort ; et l'on pourrait faire encore bien d'autres rapprochements, par exemple avec le sceau de Salomon, où les deux triangles ne sont plus opposés, mais entrelacés pour symboliser l'Harmonie universelle du Macrocosme.

Dans le même numéro, Mme Françoise de Ligneris, continuant à passer en revue les amis de Stanislas de Guaïta, donne cette fois des précisions sur l'abbé Roca : « Ce prêtre estimait que l'humanité est sortie de l'enfan-« ce et sur le point de conquérir par la science son éman-« cipation. Il rêvait d'élargir et d'approfondir l'enseigne-« ment du catholicisme... Les finalités sociales du chris-« tianisme n'étaient, selon lui, pas encore comprises. Il « fallait que le christianisme... s'adaptât aux aspirations « et aux besoins des sociétés enfin sorties de l'enfance... « La tâche des prêtres [devrait être] d'instaurer le règne « de la justice sur terre, au lieu de se résigner à le situer « dans l'au-delà ». L'auteur n'a pas de peine à démontrer combien ces idées de l'abbé Roca sont aujourd'hui en faveur dans les hautes sphères de l'Eglise catholique.

Notons enfin les notes de M. Gérard Lindien sur le Compagnonnage, et notamment sur la corporation des Couvreurs. Particulièrement à retenir sont les détails donnés sur le symbolisme de l'abeille (dont l'image est représentée sur l'écharpe des « Mères » compagnonniques). L'auteur rappelle la multiplicité des significations traditionnelles de l'abeille, symbole solaire et surtout symbole de résurrection dans les civilisations les plus diverses : égyptienne, grecque, celtique, chrétienne, etc. Il mentionne en particulier la tradition selon laquelle Pythagore se nourrissait exclusivement de miel. Il faut voir là sans doute une allusion au fait que le miel était un « substitut » de l'ambroisie, la nourriture d'immortalité. M. Lindien signale aussi que saint Bernard « fait de l'abeille le symbole de l'Esprit divin ». C'est sans doute pour cette raison que l'abbé de Clairvaux est désigné, parmi les grands théologiens du moyen âge, comme le *Doctor mellifluus*, le docteur d'où ruisselle le miel.

Denys ROMAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 9-1973